二松學舍教授 橘純一著

上代國文學の研究

東京
成光館藏版

序

現代の國語學・國文學の研究は愈々精緻を加へて來た。文運の隆昌まことに慶すべきが如くである。然し先哲たちが、稜威(イツ)の雄詰(ヲタケビ)ふみたけんで樹立した國學の大旆は、果して現今その光輝を増しつゝあるのであらうか。

今や時局混沌として、人心歸趨する所を失つてゐる。此の時にあたつて、我が國家國民本來の大理想を擎げ來つて、一世を指導すべきは、國典研鑽者當然の任務ではあるまいか。私は斯界が、國語學國文學を統一する新國學の樹立に覺醒せんことを希うてやまぬものである。

今、六文館主鹿島鳴秋氏の親親な慫慂によつて、舊稿をまとめて此の小册を成すにあたり、既往を顧みて衷心慚愧の念に堪へない。たゞ卷頭の一稿は、最近の執筆に係り、今後駑駘に鞭うち行かむとする方向を、些か髣髴するものと自信してゐる。幸に叱正を賜はる方があれば、本懷の至りである。

終に本書中の二三篇は、既に、雜誌「國語と國文學」等に發表したものであるが、それらを再錄することを許された發行者各位に對し、厚く感謝の意を表する。

昭和七年六月十六日

橘純一識

目次

天孫降臨神話の發生形と完成形

伊勢內外宮兩神御一體の舊信仰…………四九

雉に關する諺と說話…………一〇五

「ゆゑ」の古用について

「ものゆゑ」といふ語の意義について……一八三
附「もの」「ものを」「ものから」

竹取物語概說 …… 二六七

（素材の研究を中心として）

定家本土佐日記の研究 …… 三〇五

附

上代國文學の研究

天孫降臨神話の發生形と完成形

一、緒　言

古代民衆の間に發生し、傳誦され來つた神話傳說の類は、其の發生當初の姿のまゝに後世まで傳はるものではない。其の民衆乃至後繼民衆の社會生活の變遷と共に、神話傳說も亦必然的に變遷する。其の神話傳說の變遷には二つの動向がある。一は積極的變化即ち進化であり、一は消極的變化即ち退化である。通常、神話を傳承する民衆の社會生活を規定する主要條件が、該神話發生當初の社會生活

に比して著しい變化無く、而も其の民衆文化が穩健なる發達をなしつゝある或る期間にあつては、其の神話の象徴する精神はよく理解せられ、一層其の神話精神を高揚すべく其の神話形相を變化させて行く。即ちこれ神話の發育であつて、概して其の形相は複雜化し藝術化される。然るに、此の期間を過ぎて、社會的事情が著大なる變化を呈するに至ると、前代から繼承され來つた神話の精神が、一般民衆に理解されなくなつて來る。無理解はやゝもすると誤解曲解をもち來し、神話形相は或る變化を受ける。これ神話としての退化であつて、舊傳の說話構成要素中、部分的脫落を來したり、又新解釋による話形の曲歪を見るに至る。而して其の退化の頂點に達すれば、其の說話は無意味な存在となり、次いで滅びてしまふ。即ち個々の神話傳說は、時代的に見て、發生、進化、退化、絕滅といふ徑路を履むべきものであると考へる。然るに幸に、これら說話が、其の絕滅以前に於て、記錄に上せられると、其の記錄の存する限り、古代精神の化石と言つた形で遙の後世にまで傳はる事となる。

然らば、古事記、日本書記、風土記等に見られる古代說話は、說話として辿るべき過程中の奈邊の形相に於て記錄されてゐるか。蓋し、記紀若しくは其の資料となつた文獻の編纂された時代（推古朝乃至奈良朝初期）は、相當高級なる文化時代であつたといふ點から推して、古代說話の多くは、既に退化過程に於ける姿相に於て記錄に上せられたと考へねばならぬ。實際記紀記載の神話中には、自然

神話と稱すべきものは、絕滅とまでは言へぬが、極めて稀薄なる姿相に於て、僅に痕跡を遺すに過ぎぬ狀態であり、紀記神話中量質の兩面から見て最も主要なる建國神話ですらが、既に發生的形相は勿論の事、發育圓熟せる完成形を示す部分は漸く少く、大部分は、退化過程の形相に於て記錄されてゐるやうに思はれる。

今こゝに考究せむとする、天孫降臨神話についていへば、記紀其の他の古書に記錄せられてゐるもののその悉くが皆異傳といふわけではないが、その內少くとも四五種の異傳を數へ得る。これらの異傳を一通り觀察して見た結果は、その孰れもが、そのまゝの形相で、天孫降臨說話の發生形とも、又發育進化した完成形とも考へ難い。それ〲の傳の內には、古い要素もあり、比較的新しい要素もあり、降臨說話發生當時の精神をよく具體象徵してゐる成分もあれば、當初の說話精神を全く曲歪した成分もあり、樣々のものが糅雜してゐるらしい事が見られる。此の如き說話成分の混亂は、これらの說話形が孰れも既に退化過程に在る事を語るものである。かく退化過程に在る說話形相を、進化過程の形相にまで引戻し、又は發生當初の形相にまで還原して見たいといふ希望は、古代說話の研究者の誰しもが抱くものらしい。宣長翁の神代正語、篤胤翁の古史成文、守部翁の神代直語の如き、此の希望の最も端的な現はれである。私もこれら先進碩學の跡に倣つて、古傳說の眞相を明かにしたく思ふので

あるが、先進諸賢の態度と私の態度との間には多少の差がある。先進諸賢は、古傳說を史實の傳誦と解されたらしく、多くの異傳の中から正傳即ち眞の史實を抽出しようとする態度であつたかの如くに思はれる。之に反し私は、古傳說に史實的背景の存する事は無論之を認めるが、大體に於て、古傳說は民族心理の產物と考へ、上述の如き變遷を經て、記紀等の記錄にとゞめられたものと信ずる。それ故記錄に存する諸傳の構成諸成分を淘汰し篩ひ分け、其の最も古撲な形の成分を彼是接合しては、其の說話の發生的形相を想定し、又其の說話の最も本原的なる精神を、より複雜多趣に語り做したと考へられる成分を、彼是補綴して、以て其の說話の完成形への還原を庶幾せんとするのである。而も發生形と完成形とは、之を相關的に較量する事によつて想定せらるべきものであるから、これは決して二樣の作業でなく、古傳說の眞精神と、眞の形象とを知る上に、必要なる全一的作業の兩方面である。

二、天孫降臨神話の五種

天孫降臨神話の古書に記錄されたものは、古事記、日本書記本文、同天孫降臨章の第一、第二、第

四・第六の一書、古語拾遺、以上の七傳が主なるもので、此の他延喜式祝詞中、新年祭、大殿祭、大祓、鎭火祭、遷却祟神、出雲國造神賀詞等、又中臣壽詞にも降臨説話の一部が引用されてゐる。私は今これらを資料として天孫降臨神話の發生形及び完成形を考究せむとするのであるが、これらの資料の内、古事記、日本書紀降臨章本文、同第一、第二の一書、大殿祭の祝詞の五傳を直接資料とし、他は參考資料とするに止める。その理由は次の如くである。

これら數傳の降臨神話を通覽すると、大體精粗の二類と、外に斷片形とがある。精類は、天照大御神の神勅、授受の神器、陪從神等の條項を具備するもので、古事記、書紀の第一・第二の一書、及び古語拾遺がこれに屬する。これらの四傳は、神勅・神器・陪從神等の條項を含む事に於て一致するが其の各條項の內容は互に異同があり、それ〳〵時代的特色を存する事、後に言ふ通りである。中に就き古語拾遺は、記錄の時代が最も新しく、其の降臨神話の記載は、一見極めて詳細なやうであるが、實は記紀及び大殿祭の祝詞などから、重要らしい事項を、蒐集したもので、其の蒐集の亂雜な事に於て神話精神に對する無理解無批判を曝露して居る。よつて本書は、記紀と並べて第一資料に推す價値は無いと考へて之を除外し、他の精類の三傳卽ち古事記、書紀の第一・第二の一書を先づ重要なる直接資料と考へたのである。次に粗類と見做すべきものは、神勅・神器・陪從神に言及する事なく、單

に天照大御神が皇孫を中ツ國に天降し給うたとのみ記すもので、紀の本文・紀降臨章の第四・第六の一書がこれに屬する。此の三傳は、記事頗る簡單で、直接皇孫天降の條の記事は、文辭もたいした相違はないから、同傳と考ふべきものである。よつて、その代表者として、書紀本文だけを取つて、直接資料に加へた。第三に降臨神話の斷片類は、原形は精類に屬するものであらうが、斷片的形相に於て記錄されてゐるもので、前記五六の祝詞中に引用されたものがこれに屬する。祝詞に引用された降臨說話は、皆神勅の一項を含み其の神勅も殆んど皆同形であるから、其の代表者として、これらの祝詞中比較的製作年代が古く、神勅の一項の外に尙、神器の一項を含んでゐる大殿祭を取つて直接資料に加へた。かくて、直接考究の資料は、古事記の降臨段、書紀降臨章第一・第二の一書、同本文、大殿祭の祝詞の五種となり、これで、古書に記錄された天孫降臨神話の總ての話形を網羅してゐる事になる。これが直接資料選擇の理由であつて、他の資料はすべて參考資料と見做したのである。

さて、此の五種の話形を批判の對象とするのであるが、それには、それ〴〵の話形を構成する說話成分に分解し、その各成分を比較考量しつゝ、發生的若しくは完成的の成分を想定し、最後にそれぞれを接合補綴して、發生乃至完成の全話形を想定するのが最も便宜な方法と考へるので、先づ各話に見える重要事項を項目とし、右五種の話形を分解配當して相互の異同を一覽し得るやう表の形で示し

て見よう。

項目	紀第二ノ一書	大殿祭	古事記	紀第一ノ一書	紀本文
降臨ノ君主	オシホミミノ命 但し天降途上ニニギノ命代り降る	皇孫ノ命	オシホミミノ命の豫定なりしをニニギノ命に變更。	同上	ニニギノ命
授受ノ神器	鏡 （稲穂）	鏡 劒	玉鏡劒	同上	—
陪従ノ神	—	—	オモヒカネノ神 タデカラヲノ神 イハトワケノ神 （トヨウケノ神）	—	—
陪従ノ命	コヤネノ命 フトダマノ命	—	コヤネノ命 フトダマノ命 ウズメノ命 イシコリドメノ命 タマノヤノ命	同上	—
神勅	(1)オシホミミノ命に御鏡の勅 (2)コヤネ・フトダマノ命に殿内防護の勅	(1)皇孫に天ツ日嗣知ろしめせの勅	(1)前にオシホミミノ命に、後にニニギノ命に葦原中國ことよさしの勅	(1)ニニギノ命に天壌無窮の勅	—

(3)同じ命に
齋庭之穗の勅

(2)ニニギノ命に
御鏡の勅
(3)オモヒカネノ命に
爲政の勅

三、降臨の君主について

先づ項目を逐うて縱に見て行く。第一項即ち我が國土に降臨せられたのはどなたであるかといふ點については各、傳共に、天照大御神の御孫瓊々杵尊といふに一致してゐて、他に異傳はないと謂つてよいわけである。然し仔細に見ると、此の說の內に二つの流れがある。即ち紀の第一・第二の一書及び古事記の如く、最初天祖は御子忍穗耳ノ尊を中國の主と定め給うたが、愈々降臨の際に臨み忍穗耳尊の御子即ち天孫瓊々杵尊を代り降らしめ給ふ事になつたといふ說と、紀の本文、大殿祭祝詞の如く無條件で、若しくは最初から既定の事實として皇孫瓊々杵尊の降臨を說くものとの二つである。

右二說の內、御子忍穗耳尊降臨豫定說から、此の說話の發生的話形は、御子神降臨の形であつたら

うといふ事が推定せられる。此の推定の第一の理由は、親が子の幸福の爲に或る處理をせられるといふ話は極めて自然素樸な形であるに對し、祖母が孫に云々せられるといふ話は、聽手に迂餘曲折を感ぜしめる複雜化した形であるからである。第二の理由は、紀の第二ノ一書に於ける話相は、不注意に見ると、全く御子（忍穗耳尊）降臨の說話と思ひ誤る程の形に語られてゐるからである。即ち神器、神勅等降臨に關する準備事項は總て御子忍穗耳尊の上に係けて語られて居り、且實際に、御子は中國に向け出發せられたが、途上で妃が瓊々杵尊を生まれたので、これを代り降らしめ給うて御自分は天に引返されたとある。即ち此の話形は御子神降臨說話が際どい所で御孫降臨に語り變へられてゐるのであつて、御子神降臨の話形を改作したものである事は蔽ひ難い。古事記はこれ程不手際ではないが猶中國平定以前に、御子に對し、「豐葦原之千秋長五百秋之水穗國は云々」の御勅があつて、御子は天の浮橋まで天降られたが、下界のいたく騷擾してゐるのを望んで引返されたと語り、次に將帥神の中國平定の說話を挾んで、御孫神の降臨說話となる運びである。從つて、「此の豐葦原水穗國は云々」の同一神勅が前後に重出してゐる。此の如き重複はこれ亦、自然素樸であつた原話形を、語り替へ複雜化した所から起つた混雜と見られる。第三の理由は、降臨豫定の御方の中途變更といふ事は話形として純粹性がないが、然し最初から、御孫降臨といふ單純形（古語拾遺、紀の第一ノ一書等）であつ

たかといふに、これはどうしてもさう考へられぬからである。親子相續の國柄なる大和民族の說話に無條件で祖母君から孫君への國讓說話が出來ようとは想像出來ず、まして、この話から溯つて、親子相續の色彩が語り添へられたといふやうな逆式の想定は所詮不自然を免れぬからである。かく考へて、私は御子降臨を以て、本說話の發生的話形とする。

然らば、何故にこれを御孫降臨に語り替へるに至つたか。それは此の說話の精神をよりよく强調しようといふ動機に出で、凡そ次の二個條の理由からに相違ないと考へる。

(1) 大任授受の關係（一面からいへば御相續關係）に於て授受兩尊の間の恩愛の情感を高調するには老年の御祖母君と、幼弱なる御孫君との關係に語りなす事が、親子關係に於けるより適切と考へた事。

(2) 我が國皇室の起原であり、且つ我が國家そのものゝ發生を象徴するには、純潔無垢の御幼兒、寧ろ御嬰兒を以てするが適切と考へた事。

但し、原話形に於ける成年の御子神降臨の說話を、そのまゝ幼年若しくは御嬰兒の御子神と語りなすに於ては、御祖（ミオヤ）の神は比較的お若い女性神と考へられ、恩愛よりする御心遣ひの情味に於て前項の構想程の效果を擧げ得ずと考へた事。

右理由の想定を讀んで、果して語り替へられた御孫神が、御幼兒乃至御嬰兒として語られたであらうかといふ疑問を持たれる人もあらうと思ふ。此の消息は古事記にはよく現はれてゐないが、紀の第二の一書に、忍穗耳尊が既に發程せられた後「虛天(オホソラ)」で瓊々杵尊を生まれたので、天降萬端の事を此の御子に引繼いで天に還られたとある事、又紀の本文、同第四の一書、同第六の一書に、「眞床(マドコ)おふ（追・覆等の字を充つ）衾(フスマ)」を以て皇孫をお裹(ツツ)み申し上げたといふ記事のある事等を綜合すれば、皇孫が御幼年といふよりは、寧ろ御嬰兒であつたといふ說話の仕立であつた事が想定される。其の他、紀の本文にも外祖高皇產靈尊に對し「特鍾二憐愛一。以崇養焉」とあるのは、非常にいとほしきものに思しめしてかしづき養ひ申し上げたといふ嬰兒褓育の狀を言つたもので、神代の神々の內、斯く嬰兒時代の記述を存してゐる事は、他の場合に稀有の例である事も傍證となる。古語拾遺では、此の御養育の事が、天照大御神の忍穗耳尊に對する關係に記してあり、「常懷二腋下一。稱曰二腋子(ワキゴ)一 今俗號二稚子一謂二和可古一是其轉語也。」とあるのは、皇子(スメミコ)神（皇孫でなく）降臨說話形の一斷片の遺存せるものと考へられるが、降臨せられる御方が御嬰兒として語られて居つた一證となし得る。尙序に一言しておきたいのは、紀本文、かの眞床追云々の文に、「皇孫乃離二天磐座一云々」とあるのを、橘守部の稜威道別や、敷田年治の標註に、「天ノ磐座を離れ」と自動詞に訓み誤つて居る事である。やはりこゝは「……をおし離ち」と他動詞

に訓んだ舊訓に從はねばならぬ。蓋し天磐座は史實的に解すれば、「天ノ磐船」(神武紀初に此語出づ)と同じく、安泰堅固の大船であらうし、說話に即して解けば、虛空の長旅に、風雨の難を物ともせぬ堅固の玉座と考ふべきで、其の玉座の上には、所謂眞床覆ふ衾にくるまり埋まつて、此の世の恐怖を知らぬ御嬰兒瓊々杵尊がにこ〳〵と御可愛らしい微笑を洩してゐられる(或はすや〳〵御眠りになつてゐられると想像してもよい。)それで、いざ萬端出發準備が完成したといふ時、繫留してある磐座をおし離つたと、かう解すべき所である。磐座は高御座の謂であると通證に言つてある通り、これがやがて中國皇位の象徵であるのに、これを立離れたとしては、まるで說話精神を沒却する。殊にこゝの皇孫は、御自分で步行遊行の身體的御能力の無い御嬰兒として語られてゐる事を理會せねばならぬ。かく皇孫を嬰兒として表現する說話精神は實に立派なものである。一國元首の起原は、ともすると智術、武力等の優秀といふ事に歸せられ易いのであるが、(出雲族の祖神大國主命の如き)我が神話に於て、皇室の御起原を純眞無垢なる嬰兒を以て象徵せむとした民族精神には、恐らく他國の神話に見られぬ美しい或物が存するであらう。即ち我が皇室の御起原は一切の人間的な力の優秀さから發生したのでなく、神祕にして純眞無垢な靈力に起因するといふのが、我等の祖先の解釋であつた。而も此の說話化に於て、皇室に對する敬親の態度が遺憾なく表はれてゐるのである。

斯樣に此の第一項目を批判して來ると、降臨說話の發生的話形に於ては、皇子(スメミコ)神降臨の形であつたものが、其の說話精神の美點をより强調し醇化せむが爲に、御嬰兒なる御孫神降臨の形に發育したものと解すべく、完成說話形としては、皇孫瓊々杵尊降臨說を肯定するのが、最も妥當だといふ事になる。

四、授受の神器について

第二項、降臨の際に於ける授受の神器又は靈的物質について各書を對較するのであるが、先づ前掲の表から此の部分を拔書して見る。

紀第二ノ一書	大殿祭	古事記	紀第一ノ一書	紀本文
鏡	鏡	玉	同上	―
(稻穗)?	劒	鏡		
		劒		

紀の第二ノ一書では、「是時天照大神手持₂寶鏡₁。授₂天忍穗耳尊₁而祝之曰」としてかの同床共殿の神勅が記してある。而して此の外には劍璽其の他の神器と申すべきものゝ授與の事は見えて居らぬのであるが、此の第二ノ一書には、同床共殿の神勅の外に、兒屋根、太玉の兩命（フタミコト）に對し、殿内を防護せよといふ神勅と、尚一つ、同じく兩命に、「以₂吾高天原所₁レ御齋庭之穗₁亦當₂御於吾兒₁」（此の勅の舊訓は「吾が高天原に御（キコシ）めす齋庭（ユニハ）の穗（イナボ）を吾兒に當御（マカセマツ）る」と訓まれてゐるが、後の學者たちは之を種々に訓んでゐる）といふ神勅が記されてゐる。殿内防護の神勅は、特に或る寶器の授受に際しての勅と考へる必要がないが、齋庭の穗に關する神勅は、その稻穗の授受の際に煥發せられた神勅と考へるのが、說話精神にかなつた解釋である。古語拾遺は、此の第二ノ一書の說を攝取したものと思はれるが、此の神勅の「齋庭之穗」の下に「是稻種也」と註記してゐる。此の註記の思想から考へると、旣に古く此の神勅を含む降臨說話には、此の神勅と同時に稻種の授受が行はれたと解釋されてゐた事が知られる。然らば此の稻種は單なる物質と考ふべきものであらうか。これについて最も明快な解釋を與へてゐるのは、池邊眞榛と、鈴木重胤とである。兩氏は、此の齋庭之穗こそ豊受大神の御神靈であると解して居る（古語拾遺新註三〇〇、」祝詞講義上卷一三二一　一三三參照）。これは宣長翁も考へ得なかつた所で、私は深く其の卓見に服する者である。是については拙著「豊受大神々靈考」第三章に詳論

してゐたから、其の贊成理由は省略するが、とにかく此の齋庭之穗の神勅を含む所傳にあつては、稻穗即ち豐受大神の御神靈の授受が行はれたと解さねば落著かぬのである。然るに此の第二ノ一書では一方に御鏡即ち天祖御自身の御靈代（ミタマシロ）の授受があり、其の際忍穗耳尊に對し、同床共殿の神勅が下されたといふのであるから、之に對偶の關係に立つて、一方齋庭之穗の神勅も、其の授受に際し、直接忍穗耳尊に下されたものと解し度い。（書紀の第二の一書では、前記の通り此の神勅は兒屋根、太玉の兩命に賜うた事になつてゐるが。） 元來此の神勅「以二吾高天原所レ御齋庭之穗一。亦當御於吾兒」の内、「當御」の二字の訓について疑義がある。舊訓は之をマカセマツル（口訣、纂疏等）と訓んでゐて、これによれば、齋庭の稻穗を吾兒に附屬する意と解せられ、忍穗耳尊への神勅として適當な解釋になるのである。然し此の訓は「當御」の「御」を「出御」「還御」などの「御」と同様、敬祟の助語と見てゐるので、此の點はたしかに誤である。何となれば、直ぐその上に「所レ御齋庭之穗亦…」とあつて、「所御」の「御」をキコシメスと動詞に訓んでゐるのであるし、次に「亦當御」と續けて、「亦」の字によつて、下にも同様の動作を豫想してゐる文であるから、「當御」の「御」も亦上と同様に、キコシメスと動詞に訓むべきである。さうすると、「當」はどうしてもベシと助動詞に訓まなければならず、神勅全體は、吾ガ高天原ニ御（キコシ）メス齋庭ノ穗ヲ、亦吾ガ兒ニ御（キコシ）メサスベシと訓むのが正

訓である。而して「當」の字で表はされた「ベシ」は義務命令の意らしくきこえるが、私は、これを「む」と同様に發言者の意思表示の語と見る。此の如き「當」の用例は書紀には敢へて珍しくない。此の一書の前文、高皇産靈神が、大巳貴神に傳へた御言葉に「夫汝所レ治顯露之事宜ニ是吾孫治一レ之。汝則可ニ以治ニ神事一。又汝應レ住天日隅宮者。今當ニ供造一」とあつて、宜・可・應・當の四字、すべて「ベシ」と訓ずべき字が配してあるが、此所の「今當ニ供造一」は、現今の訓法でいへば、今マサニ供へ造ラスベシと訓ずべく、舊訓、口訣、纂疏・通別・通釋等、皆意思表示の意に訓んでゐる。故に稲穂の神勅は、「朕が高天原に在つて日々きこしめした清淨なる稲をば、下界に於ても亦高天原に於けると同様に、親愛なる御身にきこしめさせるであらうぞ」といふ意に解せられる。此の「齋庭」とあるについても、宣長翁は大嘗の稲を謂ふので、從つて祭事を司る兒屋根・太玉命にその取扱方を御下命になつたのだと解いてゐるが（全集一ノ八六九）、特に大嘗の場合と狹義に解する必要はない。後世でも、天皇の御食事には、日々の大床子(ダイシヤウジ)の御膳(オモノ)、朝餉(アサガレヒ)の如き、統治を象徴する御儀が長く存して居た事實から推して、上古に於ては、尙更君主の御食事は、特に大嘗會のみに限らず、平常の御食事と雖も、極めて神聖なるものと考へられてゐたに相違なく、其の日々の御食事に供する稲を、「齋庭之穂」といふに於て、何の不審があらう。宜しく纂疏の説の如く、日常の供御の料たる稲と解するのが

穩當である（纂疏下ノ六二丁ウ參照）。斯く解すると、膳部の職でもない兒屋根命たちに、此の勅命ある事は愈々不適當と考へられ、結局此の神勅は、天祖より稻靈即ち豊受大神御附屬の御神勅と解する事が最も妥當となるのである。

以上の如き見解から、私は稻穗を以て、御鏡と對偶關係に立つ神靈的物實と考へ、此の第二ノ一書の記述は甚だ不完全であるが、此の原型的話形として、必ず御鏡と稻穗との授受が明らかに語られてゐた話形が曾て存したに相違ないと信ずる。此の稻穗の如き自然物を以て御靈代とする思想は、鏡・玉・劒・弓・矛といふ如き、特に或る神秘的威力ありと思惟するに好適な器物に、神靈の憑依を認める思想よりは、一段原始的な宗教思想で、アニミズムの俤を遺存するものである。況んや次の項目の條で述べるが如く、此の稻穗がとりも直さず豊受大神そのもので在すといふ思想であるを思へば、此の一書の所傳は神話學上非常に珍重すべき一例であると思ふ。それはとにかく、此の一書所傳の原話形に於ては、神靈若しくは之に準ずべき靈物は、御鏡と稻穗との二種と考へられてゐたものと解すべきである。

次に大殿祭祝詞の所傳を見ると、「皇御孫之命乎天津高御座爾坐氐、天津璽乃鏡劒乎捧賜天言壽宣志久」とあつて、神器として「鏡劒」二種を擧げて居る。此の大殿祭の祭儀は齋部氏の掌る所で、祝

詞式に「凡祭祀祝詞者、御殿御門等祭齋部氏祝詞、以外諸祭中臣氏祝詞」とあるによつて、其の祝詞も古く齋部氏の製作したものと思はれる。かく此の祝詞と齋部氏との關係を思つて、一方齋部廣成が大同三年に朝廷へ奉つた古語拾遺を參照すると、そこに興味ある事實が發見される。即ち廣成は此の上奏記錄に於て、草薙の神劍の由來については特に遺漏なく記して居り、最後に自己の遺憾とする所十一箇條を擧げた其の劈頭に、熱田に在す此の神劍が、久しく奉幣に預らずに居る事を慷慨してゐる。かく、廣成が古語拾遺に於て、特に草薙劍の威靈を高調せむとする意圖のあつた事は蔽ひ難きものがある。尤も、鏡劍二種を皇位の御璽とする思想は、繼體・宣化・持統の諸紀に見え、現に書紀降臨章の第一の一書や、古事記にも草薙ノ劍を授け給うた事が見えてゐるのであるから、大殿祭祝詞や古語拾遺に見える鏡劍二種說も、決して齋部氏にのみ所傳の私說ではなかつたのであらう。しかし、大同年間に於て廣成が、特に神劍の禮典に預らざるを慨し、「即以二八咫鏡及草薙劍二種神寶一授二賜皇孫一永爲二天璽一（所謂神璽之劍鏡是也。）矛玉自從」といふ工合に、玉を貶してまでも神劍の地位を高揚せむとした態度から考へて、當時「鏡劍」と相並べて略同等の御靈異を仰ぎ見る程の思想は、なほ未だ一般的なものでなかつたと考へられる。

それに、大殿祭祝詞に「天津璽乃鏡劍（アマツシルシ）」とあるによつて、此の二種の御器が、既に傳國の璽といふ

支那風の思想で解釋されてゐる事も注意を要する。前に論評想定した書紀第二の一書の原話形に於ては、御鏡と稻穗とは、共に皇孫の御身を守り幸はへ給ふ神靈その物に在すといふ思想で、所謂神器といふ如き、文化的思想で解釋されて居るのではなく、まして傳國の璽といふ如き、支那風の思想も見えて居らぬのである。

彼是考へ合せて見れば、鏡劍二種を以て神璽とするといふ大殿祭祝詞の所傳よりは、書紀降臨章第二の一書、若しくは、それから想定せられる原話形の所傳の方が、遙かに古代の精神と形式とを保存したものであるを謂ひ得るであらう。

次に古事記、書紀の第一ノ一書では、玉・鏡・劒の三種になつてゐる。今日の國史上の通念、又國民的信仰からすれば、これは動かし難き事實であり、從つて斯くの如く語つてゐる話形が最も完全な形であると考へられるが、たゞ古事記の此の三種を擧げた所の文章そのものには多少の疑義を挾むべき餘地があり、先進學者達もこれが解釋に餘程困難してゐる。それで、愚按によれば、古事記は降臨說話全體としては、神器三種說でない舊傳（恐らくは鏡一種說）に據りながら、神器の條に於て、之を三種說に改めたのではないかと疑つてゐる。私の考は勿論三種說が不可であるといふのではない。たゞ古事記の三種說には多少無理をした痕跡があるといふのである。簡單に之を說明しよう。

古事記に於ける神器の記載は次の如くである。

於其副ニ賜其遠岐斯（此三字以ㇾ音）八尺勾璁・鏡及草那藝劍。亦常世思金神………」。

右の記載中の「遠岐斯」は、記傳に言ふ如く、「招(ヲギ)し」の意で（宣長全集八四八）あるが、これが宣長翁の言ふ如く（同前八四九）、下の璁と鏡との兩方に係るかどうかは俄に決し難い。「其(カ)の招(ヲギ)し」といふのは、言ふまでもなく、天石屋戸の段に於て、天照大御神を招ぎ出し奉るに用ゐたといふ義であるから、「鏡」に係けてこそふさはしいが、當時たゞ賢木の上枝に取著けただけの玉にはあまり相應した修飾語でない。されば橘守部も難古事記傳で、「遠岐志は璁を隔てゝ鏡に係れり。然らば鏡璁と有べきにと云はんやうなれど、璁をば鏡の下には屬(ツケ)がたき由ありて也。」（全集二ノ二八二）と辨じて居る。然し「招(ヲ)ぎし」が璁を隔てゝ鏡に係ると見るのは、文法上どうしても無理である。それで私はこゝの文に何かしら不自然な作爲があるものと考へ、古事記の採つた原典（その系統の最初の原典の意）には、「八尺勾璁」といふ語は無く、「其遠岐斯鏡」とあつたものと推定する。それを古事記の著者、或は古事記より一二…階段前の記錄者が、鏡の上へ、「璁」といふ語を排め込んだものであらう。さて然らば、璁の下に續く「及草那藝劍」とあるは如何かといふに、「及」といふ接續詞は、宣長の古訓古事記では「また」と訓じてゐるが、その訓法は如何にもあれ、璁と劍とが「及」の字で

接續されてゐると、上の「遠岐斯」といふ修飾語が璁と劍との兩方に係るやうに思はれる（現今の文章意識からすれば無論さう斷言出來る。）その下に續いてゐる「亦（マタ）」は、「此の他」の意ときこえて、思金神以下は別になる感じがするが、此の「及」の方は、璁劍二者を一團として連結した語と見るが適當であらう。果して然りとすれば、「かの招ぎし」といふ修飾句が「劍」にも係る事になり、玉に於けると同樣の理由で、甚だ不自然な表現といはねばならぬ。よつて、「及草那藝劍」の一句も、璁と同じく、後に添へられたのではないかと思ふ。つまり「かのをぎし鏡」とあつたその「鏡」の上に璁を、その下に劍を措め込んだものではないかと想定される。

尙此の想定は次の傍證的理由によつて或程度まで、合理的なものになるであらう。

(1)　御鏡授受については神勅が傳へられて居るのに、劍・玉については何等の神勅が傳へられて居らぬ事。

(2)　古事記では此の段の神靈的物實又は神々に對し、それ〴〵その鎭所を註記し、御鏡は今五十鈴の宮に在すとしてあるのに、玉と劍とに對してのみ註記を缺いてゐる事。但し玉は永く宮中にとどまり、神としての祭祀を受けられなかつたやうであるから、ともかくとして、劍については、宣長翁が神代正語に於て補つた如く、「次に草薙劍は、尾張國年魚市（アユチ）の村に坐す神なり。」（宣長全集舊版

第四・六八一）といふやうな註記があつて然るべき事と思ふ。然るにこれが無い。

以上の如く批判する事によつて、授受の御神器については、鏡御一體、若しくは鏡と稻穗とを語つて居る神話が最も本原的なものと考へる。然らば、これを玉・鏡・劒の三種に語りなした話形は、本原的なものが、更に發育完成した形であらうかといふに必ずしもさうでない。何となれば、三種說は寧ろ本原的神話の精神が遺忘せられた後の形式であると考へるからである。此の事は、次に論ぜんとする神々命たちの項、又神勅の項に於て言及する機會があると思ふから此所ではこれだけに止めておく。

五、天孫に隨從の神々と命たちについて

第三の項目、即ち降臨の際、天孫に授け副へ給うた神々及び命たちについて考察する。これには、「神」と「命」との區別を立てゝ考へる必要がある。今論證を省略して端的に「神」と「命」との差異を述べる。「神」といふ語は、廣義に用ゐた場合は、「命」の概念も包括してしまふが、通常、此

の兩語が相對的關係に於て用ゐられる時、「神」は靈的存在であり、「命」は歴史的人格的の存在である。「神」は神話中に語られる如く、人格的活動をなさる場合でも、尙人體的要素を有つことなくこれが人間と交渉を持つ爲には、何かの物質、或は特定の人間に憑依するを要すると考へられてゐた其の物質は即ち御靈代であり、人間ならば託宣者として表はれる場合が多い。神は靈であるが故に、それが幾つかに分たれても、その個々が一の全を成すものと考へられたらしい。和魂・荒魂などの思想もそれであらう。さうして、和魂・荒魂の如く性質を異にせぬ場合でも、或る靈が異なれる名で呼ばれゝば、その異なつた名稱の靈は、もと〱同じでもあれば、又異なつた存在でもあるといふやうに考へられたものと思ふ。古事記本段の手力男神と石門別神の如きこれである。以上に言ふ神の觀念は或る程度まで進歩した宗教意識に見られるもので、我が國の神話に於ける神は大概此の如き思想段階に屬すると思はれるが、尙此の外に尙一段原始的な宗教思想即ち、物質その物に靈在りとする思想も少しは表はれてゐる。即ち前述のは靈が主で、物が客であつたが、此の方は、物靈一如的な考へ方である。降臨の際に、稻穗を賜つたといふ舊傳に於ける稻穗の如き即ちそれと見られる。以上「神」についてのみ言つたが、「命」は、今日の思想に引直せば畢竟「人」である。たゞ神話中に特示せられる「命」は、人間として相當偉い人であり、從つて普通の人と幾分異なつた感じを與へる。「命」

も其の實在人としての要素が亡くなれば、「神」になる。伊邪那伎・伊邪那美の兩命の如きも、それぞれの地に御鎭りになつてからは、「大神」として語られてゐる。又、天照大御神の如きは、御鎭りになつた後の御稱へを、その以前にまで旋らして稱へ奉ると解すべきであらう。

上述の意味で神と命とを分けて觀察するに、降臨說話記載の五書に於ける神の記載は次の如くである。

紀第二ノ一書、紀第一ノ一書、大殿祭、紀本文の四書には「神」の記載なし。

古事記には、思金神、手力男神、石門別神の三神を、天孫につけ副へられた事を記す。

これによると、古事記にのみ神々をつけそへられた記事があるのは、特異な話形だといふ事が知られる。何故古事記に採られた話形に於て此の特例が見られるのであるかといふに、私の考ふる所では古事記採用の說話では、やゝ不徹底な點はあるが、大體に於て神器と神靈とを別種の概念として判別するやうになつた事が原因と思はれる。之に反し、相當古色ありと考へられる紀の第二ノ一書に於て神の記載が無いのは、神器即ち御鏡(及稻穗)を以て、取りも直さず神靈であり、神と見る所の說話系統に屬するが故であると思ふ。此の話形は、御鏡及稻穗の二柱の神に對し、兒屋根、太玉の二柱の命を擧げ、「神」と「命」とが數に於て對偶關係に立つシンメトリカルの構成を成して居るものと見

る時、かなり藝術的說話形であると謂ひ得る。然るに、古事記に於て、假に三種の神器を神靈として思金神等と同種の概念と見ると、神の總計は六柱となり、命五柱を擧げてゐるのと對偶を成さぬ事になる。古事記では、御鏡と思金神とを包括して、「此二柱神者拜⌐祭佐久久斯侶伊須受能宮⌐」と註記して、恰も御鏡については、思金神と同質の神格を認めてゐるらしい書き樣をしてゐながら、玉と劍とについては全く右樣の御取扱をして居らぬ。其の點甚だ不徹底である。尤も不徹底なのは古事記のみでない。今記と對較しつゝある紀の第二の一書に於ても、授受の神器（即ち神靈につき御鏡のみを擧げて、稻穗授受の事實を漏して居る如き鏡の如き特殊な器物には神靈を認めるが、稻穗の如き自然物には之を認めないといふ所に、汎神的宗教思想が漸く稀薄になつて來た時代思想が見られる。それ故私は、此の二つの說話形に於て上代の宗教思想の時代的變遷の跡が見られるやうに思ふ。即ち紀の第二ノ一書の原話に於ては、恐く御鏡と稻穗とを、對等の御神靈として御取扱ひ申してあつたらうと想定せられるのであるが、これはすべての物に靈を認めるアニミズム的思想段階を顯現してゐる。次に此の第二ノ一書の記載そのまゝに見ると、もはや稻穗は單なる物と見られ、鏡其他或る特殊な用途形態の器物のみが、神靈ある物、若しくは神靈憑依の資格あるものと考へられるに至つた思想段階に相當する。次に古事記の話形に於ては、前代の宗教的思想を繼承してゐるが、一面に、アニミズム

風の思想は甚だ稀薄になり、鏡・玉其の他武器等の類を以て、神若しくは君主などの、特別な尊貴さの象徴と見る如き思想が反映されて居る。此の思想は、神器神寶の類を以て、尊貴を象徴する器物と見るのであつて、靈をその器物に認めるのではない。かの大殿祭祝詞や古語拾遺に、鏡と劍とを神璽として賜つたとある。その天璽とか神璽とかいふのが、即ちシンボールの義である。かういふ思想は文化の進んだ時代の產物で、現代又將來にも通用すべき思想である。古事記の話形は、まさに前代の思想から此の新思想段階への過渡的混亂を示すもので、一面に於ては三種の神器に對し、神靈若しくは神靈の憑依物であるかの如く、一面に於ては、傳國の神璽であるかの如き御取扱をしてゐるのである。

されば、古事記系の神話では、神器の外に思金神以下の神靈を、別個に考へて、人格的の姿相に於て、語り添へたものと思ふ。斯く考へて來ると、此の種の說話は、舊說話の眞精神をより強調したといふよりは、寧ろ別箇の新解釋に依つて語り添へたものと見るべきであり、原精神のすなほに發育した話形と考ふべきでない。全體の說話形相として、混亂の感あるもこれが爲であらう。故に舊說話の眞精神から言へば、前項の「神器」と、此の項の「神」とは、一致すべき概念であり、從つて之を別個のものとして取扱つた古事記の三種神器說、及人格的形相の神々陪從說は、降臨說話の完成形とし

ては否定せられねばならず、紀の第一ノ一書も同斷である。さうすると、舊說話形相の內、御鏡と稻穗とが、御神靈たる意味に於て授受せられたといふ推定話形が、發生的な形相であると共に、發生的なるが故に其の說話精神を素樸眞率に現はしてゐるといふ意味で、叉より完全な話形とも謂ひ得るわけである。

次に陪從の「命」たちについて考へる。各書に語られてゐる陪從の命たちの名稱及數は左の如くである。

紀第二ノ一書	大殿祭	古事記	紀第一ノ一書	紀本文
兒屋根命	―	兒屋根命		―
太玉ノ命		太玉命		
		鈿女命	同上	
		石凝姥命		
		玉祖命		

右五書の內、命たち陪從の事を闕いてゐる大殿祭祝詞と紀の本文を除き他の三書の所錄を見るに、兒屋根と太玉命とは、どれにも出てゐる。而してこの兩命（フタミコト）のみを擧げてゐるのが、紀の第二の一書で

あるから、此の一書の說が本原的のもので、他は便宜これに語り添へられたものなる事が略々推定される。而して此の兩命が司祭部族の族長である點も、神話的意義の濃厚なりし時代の話形としてふさはしい感じがする。古事記は、石屋戸の段に活動した所謂五作俗の命たちを擧げたので、紀の第二ノ一書が單に司祭部族だけを出したのよりは、一層部族制度の觀念が擴充されて、上古の部族制度を全般的に反映せしむる動機がより明瞭に見られる。神話といふものが必ずさうなければならぬといふ事もないが、政治史的色彩をより多く映出し、而も說話としての調子も破れず、話の場面が賑かになるならば、それは敢へて忌避すべきでないから、古事記系の神話に於てこれらの命たちを擧げたのは或る意味に於て發育した形と謂ひ得るであらう。而も若し此の五つの命たちが、神々と數に於てシンメトリーの關係に立つならば、天孫降臨の場面として最も妙である。ところが、古事記に名を擧げた神は思金・手力男・石門別の三神であり、之に三種の神器を神靈として加へ申せば、六柱となり、孰れにしても甚だ工合がわるい。然るに爰に次の如き一條がある。

古事記の降臨段の末に、登場の神々の註記があるが、その註記の部分に御名が見えてゐて、而も說話中に形跡を現はさぬ神が居られる。即ち豐受大神がそれである。宣長翁は、これは天孫に副へられる條に、此の神の事も記されてゐたのが(若しくは語られてゐたのが)脫落して、註記の部分

だけ殘つたのだ。とにかく豐受神も此の時副へ降されたものと解するの外はないと言つて居られる（全集第一・八六五）。尙、前に擧げた說であるが、池邊眞榛の古語拾遺新註、鈴木重胤の祝詞講義には古事記の此段と、紀の第二ノ一書の齋庭之穗の神勅とを綜合して、此の稻穗こそ、豐受神の御靈實であると明言して居る。此の事は既に第二項の說明の際に述べた所である。私は此の說に賛し、古事記所錄の話形の、毀損脫落無き形に於ては、豐受大神の御附屬の事が語られてゐたと推定し、之をも數に加へる事とする。神器をも神靈と見る數へ方によれば、これで御附屬の神々は七柱となり、若しこの內二柱を減ずれば、丁度命たちの數と對偶をなすことになるのである。さていづれの神靈をこゝから減ずべきか。こゝに於て想ひ起すことは、前章に授受の神器について論じた際、古事記の神器の記載には混亂の跡があり、玉と劍とは鏡を中心にして前後に措め込まれたものであらうと結論した事である。それで此二器を除くと、こゝに五柱の神靈が殘るわけである。即ち古事記說話の原型に還原した形に於ては、御鏡即ち天照大御神の御靈、これと並んで稻穗、即ち豐受大神の御神靈、更に神の稱によつて呼ばれてゐる思金・手力男・石門別の三神、都合五柱の御神靈を附け副へられた事になり五柱の命と數の上で正しい對偶を成すのである。若し亦、天照大御神・豐受大神の二柱を、伊勢內外宮の御關係に顧み、特別御尊貴の神靈として別つならば、其一階段下には、思金神以下の三神が列り

其又一階段下に、五柱の命が列して、恰も杉なりの形を成す。いづれにしても説話として、上代人の藝術的意識にかなつた構成となるのである。されば、發生的話形としては、兒屋根・太玉の兩命が、御鏡稻穂兩柱の御神靈に對偶關係に立つといふ構成を採るべきであるが、又古事記系原話に於ける、神・命各五柱と語り做す、よき均勢にある話形を以て、降臨説話の發育した完成形と認めたく思ふ。

六、天祖の御神勅について

これより降臨の際に於ける御神勅の考察に移る。さて先づ神勅の對象及び其の內容の概要を左に表示する。

紀第二ノ一書	大殿祭	古事記	紀第一ノ一書	紀本文
忍穂耳尊ニ (1) 寳鏡ヲ同殿ニ奉齋セヨ	皇孫命ニ (1) 瑞穂國言依シ	瓊々杵尊ニ (1) 瑞穂國言依シ	瓊々杵尊ニ (1) 天壤無窮ノ勅	
兒屋根太玉命ニ (2) 殿内ヲ防護セヨ		同ジ尊ニ (2) 御鏡ヲ奉齋セヨ		
同ジ命ニ (3) 齋庭之穂ヲ吾兒ニキコシメサスベシ		思金ノ神ニ (3) 御前ノ政ヲセヨ		

此の外にも、紀の第二ノ一書には、高皇産靈神より、神籬・磐境奉齋に關する神勅が、兒屋根命太玉命に對してあつた事が載せてあるが、此の勅は高皇産靈神に係けてあり、且私は此の神勅が降臨說話に重要な關係があるや否や研究不十分であるから、今は之を除外して考へる事とする。さて紀の第二ノ一書には、

是時天照大神手持二寶鏡一。授二天忍穗耳尊一祝之曰。吾兒視二此寶鏡一當レ猶レ視レ吾。可三與同レ床共レ殿以爲二齋鏡一。

とある神勅は、他の諸書では總べて瓊々杵尊に對して下されたものとなつゐる。これは第一項の說明で詳論した通り、忍穗耳尊とあるのが、發生的話形で、これが後に皇孫瓊々杵尊と語り替へらるゝに至つたのである。要するに瓊々杵尊は、忍穗耳尊の御延長で、同一神格と解すべき御かたであるからこゝでは完成形として、瓊々杵尊に下されたものと考へる事にする。此の神勅は古事記に於ては次の如く記し申してある。

此之鏡者。專爲二我御魂一而。如レ拜二吾前一。伊都岐奉レ。

此の紀の第二ノ一書の勅と、古事記のとは、同一勅を漢文體と國文體とに書き替へたものなる事は勿論であるが、其の意味も全く同一と解せられるかどうか。私は其の表現に含まれる意味、又これに

副ふ感情の上に、多少の、否大分の相違が認められはせぬかと思ふ。私は此の神勅の兩形を極めて率直に謹解して、之を對較して見よう。

（紀）是の時天照大御神樣は手に寶鏡をお持ちになり、親しく之を天忍穗耳尊にお授けになつて、壽言をそへられて仰せられるには（祝レ之曰）「やよ吾が兒よ、御身〔吾が朝夕に面影をうつせる〕此の寶鏡を見る毎に吾を思ひ出で、此を吾と思ひなして、異郷の淋しさを慰めよ。同じ床、一つ殿の内、常に御身に近く安置して、御身にせまる邪氣災厄を攘ふ守りの鏡となし給へ（以爲ニ齋鏡一）。〔さらば、高天原にて御身に附そひ傅り育てし如く、異郷に在りても、吾が御靈は常に御身にそひゐて、御身を守るべし〕」

（記）天照大御神は鏡又……を授け副へ給うて仰せられるには、今授け副へたる物のうち、特に此の鏡はひたすらに我が御靈と思ひなし給うて、此の高天原にて我が現し身の御前を齋き拜み給ひし如く、彼の土に下り給ひての後も、恭敬の誠を盡して、その鏡を齋き拜み給へ。〔さらば、此の高天原にてせし如く、彼の異郷に在りても御身を守り申すべし〕」

右の解の内、「以爲ニ齋鏡一」は、口訣に「猶宜レ爲ニ守護ノ鏡一」（卷四、三二ウ）とあるのが正解である。祈年祭祝詞に、「皇御孫命御世乎、手長ノ御世登、堅磐爾常盤爾齋比奉、茂御世爾幸閉奉故ニ」と

ある「齋ふ」を參照すべきである。尙かゝる用法は祝詞に多い。宣長翁が此の紀の一書の文を……、「……祝ギ給ハク、吾ガ兒ヤ、吾ヲ視クガゴト、此ノ鏡ヲ視キマツリテ、ヒトツミ殿、ヒトツミ床ニマサシメテイツキマツリタマヘトノリタマハク」（記傳十五、全集舊版第一、八五五）と訓じ、守部の道別の訓も全くこれに據つてゐるが、これは甚だしい失訓である。紀第二の一書の神勅は、天祖御自身の御尊嚴の示現は第二第三で、異鄕遠く旅立つ吾が子に對する慈母の優しい御心遣の表現が第一になつてゐるのである。それ故「齋鏡」も、奉齋すべき鏡の意でなく、皇子神の御身に罪穢の及ばぬやうに齋ひ淸むる鏡、御身を守護する鏡の意に解するが正解に相違ない。

一方私の試みた古事記の神勅の解は格別私意を加へぬ公平の解と思ふが、これを前勅の解と比べると、多大の差がある。古事記は、祖母君が御愛孫に對するといふ一層恩愛關係の切實な構成の話形を採りながら、殆んど全くその說話精神を忘れたやうに、天祖御自身が、神としての尊嚴を示す事を第一義とせられた形になつてゐる。これは原說話精神を曲歪した形と謂はねばならぬ。されば、祖母君御愛孫の關係は古事記其の他諸書の構成を採り、寶鏡授與の神勅は、紀第二ノ一書の話形を採るべきで、これが眞の完成形に相違ない。

次に紀第二ノ一書に、前勅に引續けて、

復勅ニ天兒屋命太玉命一。惟爾二神亦同侍ニ殿内一善爲ニ防護一。

といふ神勅が載せてある。これにつき宣長翁の鬘華山蔭に「こは同床共殿といへるを承けて、兒屋・太玉ノ二神も、亦天忍穂耳尊と同く、其殿内に侍て齋鏡を防護り奉れと詔ふ也」(全集第四、七二〇)と、其の職を神事に關するものゝ如く解し、從つて兒屋根太玉の兩命の任として適當なものと見て居るが、私の採つた前勅の解の精神で此の神勅を謹解するならば、左の如くならざるを得ない。

汝等二神よ、我が御靈の御鏡が、御子忍穂耳尊と同床共殿、常にその御身近く安置せられて邪氣災厄を齋ひ祓へ申す如く、汝等も亦同じく御子(ミコ)の殿内に侍し、四方四角(ヨモヨスミ)より疎(ウト)び荒び來む禍津比(マガツヒ)のすさびを護り防ぎ掃ひ却(ヤ)るに努めよ。「ゆめ〳〵怠るまじきぞ。」

かく解してこそ、愈が上にも御愛兒御愛孫の上をおぼつかなく思召す恩愛の情が切實に感ぜられるのである。加ふるに「殿内…防護」といふ事は、直に大殿祭或は御門祭の祝詞を聯想せしめる語で、即ち私は右の解にもわざと御門祭の祝詞の語を用ゐたのである。宣長翁の解では、皇子命(スメミコノミコト)(或は皇孫命)が御主人とます殿内に於て、皇子皇孫が侍して寶鏡を護り奉る事となつて、誠に奇怪な解と謂はねばならぬ。且翁の解では、天祖が我が御靈代たる御鏡の上をのみ重みして、御幼少な御愛兒又は御

愛孫に重荷を負はし申すやうにきこえ、母君又は祖母君としての御慈愛が少しも徹底せぬ事になる。さて殿内防護の任を私の説の如く解すると、司祭の職たる兒屋根・太玉兩命の任としては、甚だ不適任になつて來る。そこで、此の第二ノ一書の記事に何等かの錯誤あるものと假定して、別に此の神勅に恰好な受命者を物色して見る。然し此の一書では、天降の隨從神は此の兩命ほか擧げて居らぬのであるから勢ひ他の書に之を求めねばならぬ。而して結局私は、古事記所載の説話に出て居る手力男・石門別の兩神を此の神勅の受命者と想定せざるを得ぬのである。何故此の二神が適任者であるかといふに、それは御門祭の祝詞と、古事記の下文とを照合すれば直ぐ首肯出來る事である。即ち御門祭の祝詞は皇居内に災厄の侵入するを防ぐ豐磐窻、櫛磐窻命を祭る祝詞であるが、古事記の此の條の下文に「次天石戸別神、亦名謂櫛石窻神。亦名謂豐石窻神。此神者御門之神也」とあり、御門祭の祭神はこゝの天ノ石戸別ノ神なる事明瞭である。尙一柱の手力男神は、例の天石屋戸傳說で有名な神で、篤胤翁や鈴木重胤翁、池邊眞榛氏等の言つて居る通り、手の力の强いといふ方面から手力男といひ、石窻をあけた動作の方から石戸別といつたので、畢竟同神である（古史傳夏、十二卷、五「祝詞講義上、四七九」古語拾遺新註二〇八參照）。　但し古事記（古事記の原型説話）では、神の數を、命に合はせる爲に此の異名同神を二神として取扱つてゐるのである。此の如く、說話精神の理會から推論すれば、

書紀の第二ノ一書に於ける此の神勅の受命者は、もと手力男・石門別の二神であつたのが、兒屋根命等に誤られたに相違ない。蓋し、其の書に於ても、宣長翁同樣、此の神勅を寶鏡警齋の意に誤解し、司祭の職なる兩命に下されたものとするに至つたのであらう。

次に、同じく第二ノ一書の齋庭之穗の神勅につき考へよう。この神勅が實は、忍穗耳尊若しくは皇孫に對し、天祖より稻穗即ち豊受大神の神靈を授け給うた際に發せられた神勅なる事は、既に第四章の神器の考察に於て述べたから、其の點はこれを略する。

今此の神勅を大殿祭祝詞や古事記の御國依さしの神勅と比較すると、單に稻靈御附屬の神勅といふよりは、一層重大な意義が發見される。それは、此の二勅は畢竟同一の神勅を、形を替へて傳へたものであり、此の稻穗御附屬の神勅の方が、御國よさしの神勅よりも、一層本原的象徵的な形を保つてゐるものであるといふ事である。而して古事記に見える御國よさしの神勅を、更に進步した國家觀念を以て抽象的に言ひ改めたのが、紀の第一の一書に見える天壤無窮の神勅であるのであるから、我が國體の本義を無窮に宣言し給うた天祖の神勅の、最も本原的な形が即ち此の齋庭の稻穗の神勅であるといふ事になる。これについては拙著豊受大神御神靈考第四章第五節に詳說してあるから、こゝには

成るべく簡潔に述べようと思ふ。

古事記の御國よさしの神勅は、形が簡潔である爲に、其の御眞意を拜察する事が困難であるが、これを敷衍した形である大殿祭祝詞、若しくは中臣壽詞等に見える神勅を參照すると、其の御眞意は自ら炳乎たるものがある。次に兩者を並べ掲げよう。但し、大殿祭のは、文脈が複雑であるから、分り易く分解して示す。

（古事記）

豐葦原之千秋ノ長五百秋之水穗國は、我が御子正勝吾勝勝速日天ノ忍穗耳命の知らさむ國。

（大殿祭）

皇御孫之命、此の天津高御座に坐て ─┬─ (1)天津日嗣を ……→ 萬千秋の長秋に ─┐
　　　　　　　　　　　　　　　　　└─ (2)大八洲豐葦原ノ瑞穗國を ──→ 安國と平らけく ─┴─ 知ろしめせ。

古事記の神勅は、「瑞穗の國即ち日本國は、我が子の統治し給ふべき國」といふ抽象的な意味に解釋するのが普通であるが、大殿祭の方は、具象的と抽象的との意味を並行した文脈で相對的に現はしてある。即ち、(1)天津日嗣を……の條は具象的意味で、高天原より給せる物、即ち稻穀を、幾久しく召し上がれの御意であり、(2)大八洲……の條は抽象的意味で、日本國を御安泰に統治し給へといふ御意であ

る。「天津日嗣」といふ語が稻穀、殊に百姓が御貢物として奉る稻を意味する事は、宣長翁が記傳十四卷（全集第一、七九七）に說いてゐる通りである。尙「知ろしめす」といふ語は、「きこしめす」が、萬機の御政務を總攬したまふ意にも、又御食事を召上る意にもなると同樣、古くは、「召上る」意にも用ゐてある。例へば中臣壽詞に「瑞穗を平けく安らけく齋庭に知ろしめせ」とある如きこれである。中臣壽詞に出てゐる神勅も、大殿祭のと意味は全く同じであるが、たゞ抽象的御統治の事を先にいひ、統治象徵の御食事の事を後にいつてあり、そして詞章が一層複雜莊重であるといふ點がやゝ異る。天祖の御神勅の理解を深める爲に煩を厭はず、これも左に揭げる事にする。

皇孫尊（スメミマノミコト）ハ
- (1) 高天ノ原ニ事始メテ—豐葦原ノ瑞穗ノ國ヲ—安國ト—平ラケク——知ロシメシテ
- (2) 天ツ日嗣ノ高御座ニ御坐テ
  - (イ) 天ツ御膳ヲ—長御膳ノ—遠御膳ト—千秋ノ五百秋ニ
  - (ロ) 瑞穗ヲ—平ケク安ラケク—齋庭ニ
  - —知ロシメセ。

何故詞祝に現はれてゐる神勅では、かく稻を聞召す事を重く仰せられて居るのであらうか。それは祝詞は儀式的の壽詞であり、儀式は、或る抽象的精神を形式化して表現するものであるから、特に皇國統治の御精神を稻穀食御の形に於て現はしたのである。かういふ統治の象徵法は、蓋し我が國原史時代からの古例で、御即位の際に於ける大嘗會、毎年の新嘗會、年二季の月次祭の夜に於ける神今食

（月次祭といふ名目によつて、古くは毎月行はれた事が想定出來る）、日々の大床子（ダイシヤウジ）の御膳（オモノ）、若しくは朝夕二度の朝餉（アサガレヒ）の御膳（オモノ）、皆これ此の意味に於ける神聖なる御儀であつて、決して陛下が御營養の爲に御攝りになる御食事ではない。（尤も、所謂神代の古には、君主の儀式的御食事と營養上の御食事とに嚴格の區別なく、共に神聖なる行事と考へられたであらう）。源氏物語桐壺に「朝に起きさせ給ふとても、明くるも知らでと思し出づるにも、なほ朝まつりごとは怠らせ給ひぬべかめり。物なども聞し召さず、朝餉のけしきばかり觸れさせ給ひて、大床子の御膳などは、いと遙に思しめしたれば」とあるが、これは「朝政」も物うがり給ふと先づ言つて、次にその朝政の內容を說明した筆法である。即ち、朝餉大床子の御膳に著き給ふ事がとりも直さず最も御大切な朝政なる事を意味する。大床子の御膳の參る際、「おし／＼」と警蹕を唱へるのも（枕草子參照）御膳その物の神聖を意味するのである。而して此の如き儀禮は、稻穀を以て、天祖の賜へるもの、神授の物とする古い信仰に基づくのであつて、實に稻穀栽培によつて、先住民よりも遙に高い經濟的地位を獲得し、極めて平和なる妥協同化の精神を以て大帝國を建設し得たる大和民族としては、まことに當然の習俗と言はねばならない。

以上の如く考へて來ると、祝詞や古事記に見えたる神勅は、書紀の第二ノ一書に於ける、

吾が高天原にきこしめす齋庭の稻穗を亦吾が御兒にきこしめさすべし。

といふ神勅は、皇國統治の御精神を、專ら象徴的な形を以て記し奉つたものであり、之に反し、かの書紀の第一ノ一書に於ける、

葦原千五百秋之瑞穗國は、是れ吾が子孫の王たるべき地也。宜しく皇孫就いて治(シラ)せ。行きませ。寶祚の隆えまさん事當に天壤(アメツチ)と窮り無かるべし。

といふ神勅が、皇國統治の御精神を、最も進歩した抽象的形に於て表現し申したものなる事が了解せられるであらう。

さて此の四書に現はれた國よさしの神勅の表現形式の新古は如何といふに、紀の第二ノ一書は最も象徴的なる點に於て恐らくは、降臨神話に於ける發生的の形と考ふべく、祝詞に於けるは、恰も前者に、抽象的意義の註解を施したやうな形を取つて居る點に於て、之に次ぐものであらう。又古事記のそれは、象徴的表現が既に裏面にかくれ、表面は寧ろ抽象的意義が優勢になつてゐるといふ點で第三位、紀の第一ノ一書の天壤無窮の神勅に至つては、殆んど純抽象的表現をとれる點に於て最も新しいと見るべきであらう。然らば此の神勅の完成形としては孰れを採るべきか。書紀の第一ノ一書の勅形は、建國史としては當にかくあるべきであるが、表現の具象性を尊ぶ神話としては、寧ろ第二ノ一書に於ける發生的の形をそのまゝに完成形と見做すが妥當であらうと思ふ。然らずむば語詞莊重で、而

も具象抽象兩面に於て意義の完備せる祝詞のそれを採るべきであらう。

次に、尙古事記のみに記錄せられてゐる神勅がある。即ち御鏡についての神勅に續いて、

次思金神取二持前事一爲レ政。

とあるのがそれである。古事記に於ける思金ノ神は、「智」の象徵神として、難局に際しては必ず出でて、解決の方を講ぜられた神で、いはゞ行政的手腕の卓越といふ點が其の特色である。此の點から考へると、此神勅は、皇孫の御前に在つて、政事的輔弼を爲よとの御意と拜察される（宣長翁は前事を、御鏡の御前の事と解してゐられるが――全集四版第一、八五五）。此の神勅は古事記にのみ存し他に比較すべきものがないから、特に其の發生形を考ふべきすべがない。よつて、此のまゝで完成形としておく。但し、此の勅は、祭政の分科を暗示してゐる點に於て、あまり古い發生とは考へられぬ。とにかく、此の古事記の原話形では、天祖は、御自身の大御靈を以て直接皇子皇孫の御身を守ると共に思金神といふ文官神をして政事的輔佐を行はしめ、天手力男・天石門別の兩武官神に、武力的防護を命じ給うたもので、天祖の皇子皇孫に對する御心遣ひを三重に強調した話形と考ふべきである。

以上本章に於て論定した神勅は、發生形に於て、御鏡に關する同殿共床の神勅と、稻種に關する齋庭之穗の神勅との二つで、共に降臨せらるべき皇子若しくは皇孫に賜つたもの。完成形に於ては、以上の二勅（若しくはその完成形）の外に、思金ノ神に、爲政の神勅と、天ノ手力男・天ノ石門別の兩神に、殿内防護の神勅との二つである。即ち、授受の御神靈五柱に對し、それぞれ適當なる神勅があつたといふ形が玆に想定せられた次第である。因に降臨隨從の五柱の命たちは、附添へられた五神と數に於て正しい對偶を成すが、「命」には一の神勅も無かつた事になり、たゞ天孫降臨の場面に於ける畫面的背景を成すに過ぎぬ。これは蓋し、此の段に於ける「神」と「命」との資格的段階を異にする事、又「命」が歷史的實在であつて、部族制度時代の政治的社會的反映として、やゝ後れて此の神話中に織り込まれた事等に起因する自然の構成であらう。

七、天孫降臨神話の發生形と完成形

以上、天孫降臨神話の要件たる、降臨の君主、授受の神靈若しくは神器、隨從の神又は命、天祖の

神勅の四項目に就いて、各書の所傳を批判した結果、それ〳〵の項目に於て、發生的話形と、完成的話形とを略々區別するを得た。今こゝで、各事項の發生的話形のものを接合して、本神話發生形の全貌を、又、各事項の完成的話形のものを接合して、本神話完成形の全貌を、それ〳〵描き出して見ようと思ふ。

（甲）天孫降臨神話の發生形

天照大御神は、御子天ノ忍穗耳ノ尊を、葦原中ツ國にお降しにならうとなさつて、先づ稻の種を親しく御子に授け給ひ、壽言を宣べて仰せ給ふには、「此の稻種こそ、吾が高天原にて日々食御(シロシメ)したる稻の種である。これを持ち降りて彼の土に蒔き種(ウ)うるならば、今こそ葦のみ茂る荒凉たる國土なれ、行末は見渡す限りの美田となり、此の高天原にて吾がせし如く、御身も、彼の土にて千秋萬歳限りなく、かの美稻を食御(シロシメ)し、彌榮えに榮え給ふであらう。」と。又、御手に御鏡をさゝげて、之を御子に授け給ひ、壽言をのべて仰せ給ふには、「此の鏡は、日々吾が姿をうつし見たる鏡である。されば之れを吾がかたみと見給ひ、彼の土に在りて、床を同じくし、殿を共にし、常に御身に近く安置し給ひて、守りの鏡となし給へ。さらば此の高天原にて吾がせし如く、吾が御靈は常に御身を守護し、千秋萬歳窮りなく榮え給ふであらう。」と。實に此の御鏡こそ裂釧(サクシロ)五十鈴ノ宮即ち內宮に

在す天照大御神にましまし、前述の稲種こそ外宮の渡相（ワタラヒ）に在す豐受ノ大神にまします。次に、祭祀の事を掌る天ノ兒屋根命、天ノ太玉ノ命二柱を副へ給ひ、畏い御衾もて御子の尊を御くるみ申し、天の磐座（玉座）にましまさしめ奉つて、之をおし放ち、天の八重棚雲をいさましく排し廣き排し廣き、遙の下界に降し給うた。

右の話形に於て注意すべき事は多々あるが、特に一言しておきたい事は、此の說話の眞精神は、天祖が日々食御の稲種を以て、御自らの奇御魂（クシミタマ）とし、日々御姿を寫された圓鏡を以て、御自らの現御魂（アラミタマ）とせられ、これを御愛兒につけそへしめ給うたと謹解せられる點である。而して、御魂の顯現を異にするに從ひ一は豐受ノ大神と申し、一は天照大神と申し奉るのであるが、其の本元が一體に歸し給ふべきものとの古代信仰の存在が、此の神話によつて察せられる。尙謂はゞ、御鏡は、主（ムネ）と萬世一系の皇室を護り給ふ皇祖神としての御神靈であり、稲種は、主と國土國民の上に光被して、經濟立國の安定を保障し給ふ農業神としての御神靈であつて、實に日神の御神格の兩方面として、我等の祖先なる古代民衆は之を仰ぎ見たのである。內外兩大神宮御雙座の由來は、全く此の古代信仰に基づくものと確信する。

（乙）天孫降臨神話の完成形

天照大御神は、皇孫穂ノ瓊々杵ノ尊を、葦原中ツ國にお降しにならうとなさつて、……（以下稲穂、御鏡ノ授與、壽言ノ神勅、發生形ニ同ジキ故略ス）。さて次に、思金ノ神を皇孫に附け副へられて、「いまし思金ノ神は、皇孫命の御前の政事を、主宰しとり行へ」との御神勅があり、次に天ノ手力男神、天ノ石門別ノ神の二柱を附け副へられ、「いまし二神は、相共に殿内に侍し、善く皇孫の御身の防護をせよ」との神勅があつた。此の思金ノ神は、前述五十鈴ノ宮の相殿に在す神であり（これについては先進學者間に諸説あり）、天ノ石門別ノ神は、亦の名は櫛石窓ノ神、亦の名は豐石窓ノ神と申して宮中の御門にまします神であり、天ノ手力男神は、佐那縣（サナガタ）にまします。尚これら神々の外に、當時の最高部族の長たる天ノ兒屋命（中臣連等の祖）、太玉ノ命（忌部首等の祖）の兩柱、之に次いで、天ノ宇受賣ノ命（猨女ノ君等の祖）、石凝姥ノ命（玉作等の祖）、玉祖ノ命（玉祖ノ連等の祖）の三柱をも副へられた。此の五部族の長は合せて五伴ノ緒といふ。かくて、暖い御衾もて皇孫ノ尊を御くるみ申し……（以下發生形ニ同ジ。故ニ略ス）

尚右の完成形に於ける稲種授與の際に於ける神勅は、文章としては、大殿祭祝詞、或は中臣壽詞のを採るべきであるが、其の眞意に於ては、紀第二ノ一書の稲穂の神勅と殆んど變りが無いから、今省略に從つた。さて此の完成形は、發生形より大規模の構成を有し、全部がシンメトリカルの美的形態を

保つてゐる事がその特色である。而も、天祖の御恩愛、皇室の御神聖、國本の確立に對する歡喜等、此の神話に含まれてゐる古代信仰が、發生形に於けるよりは、より效果的に表はされてゐる。

最後に一言しておきたい事は、吾等の祖先たる古代民衆の信仰に於て、我が皇室の御起原と、稻穀とは不離の關係として信ぜられて居たといふ一事である。稻は實に天祖の授け給ふ所で、皇孫の御手によつて此の土に廣められ、よつて以て國を成し得たのであるといふ古代信仰が、大和民族の、皇室に對する絶對的敬親感の一大源流たる事は、此の神話によつて看取せられる。忍穗耳ノ尊、穗能瓊々杵ノ尊、彥火々出見ノ尊三柱の神名が、皆稻穗を以て稱へられた事も考へ合すべきである。

（昭和七、一、二五）

伊勢內外宮兩神御一體の舊信仰

一、天照大御神の農業神的神格

前稿に於て、天孫降臨神話の完成形を想定し、その降臨神話に於て、天照大御神が皇孫に授けられた御鏡と稻穗、即ち大御神御自身の御靈代と、トヨウケ大神の御靈代とは對偶關係に立たれるものであつて、これが伊勢の內外兩宮御雙座の起因である事に言及しておいた(四六頁參照)。然し兩神の御關係はかく雙々、御對立の關係に終始するものでなく、古くは此の兩神は畢竟同一御神格に歸すべき

ものであるといふ信仰が民衆間に存してゐたと信ずる。今此の點に關し謹んで論證を進めて見たいと思ふ。

天照大御神の御神格の本元は日神であらせられることは疑なき所である。而して此の御神格は、その光と熱とを以つて萬物を光被し給ふ中にも、五穀その他の農作物を育成せられるといふ最も著しい御作用によつて、同時に農業神としての崇拜を受けられるに至るのは當然の事である。古事記の方では天照大御神の農業神としての御神格は、よほど朧ろになつて居るが（「天照大神之營田」或は「大嘗きこしめす殿」などの語が見えるだけである）、書紀四神出生章の第十一の一書に、天照大神が保食神の屍體から生じた五穀の種をとつて、「是の物は則ち顯しき蒼生の食うて活くべきものなり」と仰せられて、五穀を植ゑ、始めて天ノ狹田及長田を營まれ、又養蠶の道を始められた事を記し（國史大系一卷、一九）てある如きは、明らかに天照大御神の農業神にましますことを證するものである。

以上の如く自然神としての太陽神が、人文神として農業神にまで展開することは、極めて自然の事と思はれるが、我が國の神話に於て特別なことは、この太陽神が皇祖神の思想にまで伸展したことである。自然物崇拜は、無秩序な原始的群衆生活に於ても起り得る信仰であるが、農業神の崇拜は、農業民衆の社會的生活に於いて始めて發生すべきものであり、而して更に皇祖神の崇拜は、その民衆の

社會生活が國家生活にまで進んだ後に起る信仰であること勿論である。されば、日神を皇祖とする神話は、太陽神話發達の徑路に於て、最も文化の進んだ階級に屬し、比較的最近の神話形相であると考へられる。古事記や書紀にあらはれた神話は、我が國の建國の由來を語り、皇室の尊嚴を謳歌高調する所の、謂はゞ皇室中心の神話であつて、自然神話や人文神話は、此の建國神話即ち皇室中心の神話系中に織り込まれ、融合統一せられて居り、從つて記紀神話に於ける日神は、皇祖神たる御神格によつて統一せられ、自然神たり、人文神（即ち農業神）たる面影は、全然忘れられるには至らぬまでもよほど朧ろになつて居るのである。

以上概括的抽象的に述べた事を、實例について申して見よう。今、日本書紀に見える保食神に關する神話をとつて見ると、即ち書紀四神出生章の第十一の一書に

上略既にして天照大神天上に在して曰く、葦原中國に保食神(ウケモチノカミ)有りと聞く。宜しく爾月夜見尊就(ユ)いて候(ミ)よと。月夜見尊勅を受けて降ります。已に保食神の許に到り給ふ。保食神乃ち首を廻らし、國に嚮ひしかば、則ち口より飯出で、又海に嚮ひしかば、則ち鰭(ハタ)の廣物(ヒロモノ)鰭(ハタ)の狹物(サモノ)亦口より出づ。又山に嚮ひしかば則ち毛(ケ)の麁物(アラモノ)毛の柔物(ニコモノ)亦口より出づ。その品物悉く備へて、之を百の机に貯へてみ饗(アヘ)まつる。是の時に月見夜尊忿然色を作して曰く、穢きかな鄙しきかな。寧(ナン)ぞ口より吐ける物

を以て我を養ふ可けんやととのたまひて、廼ち劔を拔きて撃ち殺しつ。然して後に復命(カヘリゴト)し、具さに其事を言し給ふ。時に天照大神怒ります事甚しくて曰く、汝は是惡しき神なり。相見じとのたまひて、乃ち月夜見尊と一日一夜隔て離れて住み給ふ。是の後に天照大神復た天熊人を遣して往いて看せ給ふ。是の時に保食神實に已に死にたり。唯し其の神の頂に、牛馬化爲(ナ)り、顱(ヒタヒ)の上に粟生り、眉の上に蠒生り、眼の中に稗生り、腹の中に稻生り、陰に麥及大豆小豆生れり。天熊人悉く取持ちて去(ユ)いて奉りき。時に天照大神喜ばして曰く、是の物どもは、顯しき蒼生(アヲヒトクサ)の食ひて活くべきものなりとのたまひき。乃ち粟稗麥豆を以て、陸田種子(ハタツモノ)とし、稻を以て水田種子(タナツモノ)と爲す。又因つて天ノ邑君(ムラギミ)を定む。卽ち其稻種を以て、始めて天ノ狹田(サナダ)及長田に植う。其秋の垂頴八握(ヤツカ)にしなひて甚だ快し。又口に蠒を含み、便ち絲を抽くことを得たり。此れより始めて養蠶(カヒコ)の道あり。

(國史大系一、一九)とある。

此の保食神の化生神話は、古事記では、大宜津比賣(オホゲツ)の名に於て語られ、これを殺した神は、スサノヲの命となつて居り、又比賣の遺骸に生じた五穀の種を收め用ゐられた神を、カミムスビの神として居る。保食神と大宜津比賣とが異名同神であることは、古來の定說であるし、ツキヨミの命と、スサノヲの命とは、共に天照大御神の御弟といふ點で一致してをるのみならず、旣に宣長翁も、「もと月

夜見ノ命と須佐之男命とは、一ツ神かと思はるゝこと多し』（古事記大氣津比賣の段割註――全集、一、四九三）と疑ひ、篤胤翁に至つては、兩神を全く同一神と決定して居る（古史徵二ノ下冊、六九丁ォ終行）。それから、紀の一書で、天照大御神となつてゐる所が、記では神産巣日御祖命となつて居るのはどういふわけかといふと、この關係を說明するには、田中治五平氏著、天照大神神格論に見えてゐる說を拜借するのが便利である。田中氏は、我が古神道即ち上古に於ける國民の宗教的信仰は、多神を崇拜する裡に、その多神を統一する一神を認めるもので、唯一神教に對し、統一神教と稱すべきものであると言ひ、『神道に於ては、統一神としての一神が定まつてからは其の一神（統一神）の地位は不動であり、又不動でなくては統一神教としての特色はないのであるが、其の玆に至るまでには發達の順序があつた。統一神の成立する迄に最高神は數回の交替をしてをり、或る時代に崇拜された是高神が、次の時代には其の地位を他の一神に讓つてゐる。此の點に於て神道も嘗て交替一神教と名けらるべき一神教の時代が存在したのである』（序論。五頁）と言つて居られる。さうして、日神が最高神の地位にのぼられた時代の一時期前には、産靈神が最高神たる地位にあつたのであるが、その最高神の信仰の交替する過渡期の存したことを想定し、『此神（橘云、天照大神）が此の地位（橘云、確定的統一神の地位）に登らせ給ふ迄には過渡期の思想として、天神を高皇産靈神、天照大神の

二神とし、恰も此二神は高天原に於ける兩頭政治を行ひ給ふ神かの如き地位に立つてをられた時代、若しくは、左樣に考へた事がある。此事は紀にても窺はれるが、記は最も明瞭に之れを傳へてゐる』（一五八、七行）と言つて、多くの例證を擧げて居られるが、まことに其の通りで、多くの場合、天照大御神と同等の主宰神としてタカミムスビの神が現はれるのであるが、此の記の大宜津比賣の神話では、それがカミムスビの神となつて居る。これは、事柄が、直接五穀生産の事に關し、いはゞ生殖の事であるから、産靈（ムスビ）神の女性神なるカミムスビの神の名を以て語られ、而も、特に「御祖命（ミオヤノ）」と言ひ添へてあるのであらうと思ふ。「ミオヤ」若しくは「オヤ」といふ語が、上古はもとより、平安朝初期までも、母を指す語であつたことは、萬葉や古今の歌などにも、多くの例證を擧げることが出來る。斯樣な次第で、古事記では、稼穡の起原をカミムスビの神に託したのであらう。尙考へるに、單に五穀生産の説話としては、産靈神について語られた方が、その神格の關係上、舊い形とも考へられるが、然しその説話中に、生産の媒介者として、ツキヨミの尊とか、スサノヲの尊とかゞ織り込まれた上の説話形としては、どうも産靈神ではふさはしくない。やはり書紀一書の如く、その禍を轉じて五穀生産の起原を開かれた神は、天照大御神でなくてはならぬ。

さて此の神話で注意すべきことは、保食神若しくは大宜津比賣は、農作物の直接の生産神であるの

に對し、天照大御神は、農業行政の處置をせられた高級な人文神として語られて居ることである。されば、此の神話をそのまゝに理解するならば、保食神又は大宜津比賣こそ原始的農業神で、天照大御神は決して原始的意味の農業神ではおはしまさず、此の兩神は、上古民衆の信仰階段を異にした別種の神であるといふことになる。然し私は、此の說話形は、自然神たる日神が、進んで農業生產神となり、尙進んで皇祖神の思想と結合し、此の國家國土の君主神、主宰神としての最高地位を獲得せられ、從つて、「アマテラス」といふ極めて抽象的な、崇高々尙な御名によつてたゝへられる時代に至り、その舊說話形が修正潤色せられた結果であらうと想像する。さうして私は、此の說話を最も古い形にまで煎じつめて行くならば、日神が（皇祖神の思想に結合されぬ以前、尙溯つては日神が必ずしも最高神と考へられなかつた時代）稻種その他農業生產物を生產したといふ話形に歸せらるべきもので、さういふ舊說話形に於ては、日神がとりも直さず、保食神又は大宜津比賣の役割に相當すべき、原始的農業神であつたと考へたいのである。

日神の信仰が、時代に從つて變化し、向上して行つたことは、その名稱の推移の上にも認め得られるのである。神樂歌に「晝日ノ歌」があり、その本の歌に「いかばかり、よきわざしてか、天てるやひるめの神を　しばしとゞめん、しばしとゞめん」とあり、歌の內容から言へば、「天てるやひるめ

の神」が、神樂奉納の對象たる最高神格に在すことは疑ないが、題目の「晝目」と言ひ捨てた言ひ方は、古今集大歌所御歌にも「ひるめのうた」があり、恐らく此神の古名をそのまゝに採つたのであつてこれは「ウズメ」「サグメ」「ウガノメ」などゝ全く同等の稱で、日神がまだ最高神に向上せられぬ以前の稱と思はれる。「ヒルメ」の「メ」は、いふまでもなく女性をあらはす接尾語であるが、「ヒルメ」に對し「ヒルコ」といふ語の存する事は注意すべきである。「ヒルコ」は「水蛭子」と書かれ、記紀神話ではイサナギ、イザナミ二神の御子で、而も生後三年に至るも足の立たなかつた不具の神であつたと語られて居るが、これは「ヒル」といふ音類似から傅會された第二次的潤色で、其の本源は「晝女」に對する「晝子」で、太陽の靈を男性と考へた場合の稱呼である事は、夙にアストン氏の道破された所である。「ヒルコ」「ヒルメ」が共に太陽の靈であると考へられるのに、「ヒルコ」の方は「蛭」の思想と結合して退化し、「ヒルメ」の思想は次第に發達して、皇祖神の神格と結合するに至つたといふ、兩者の消長關係から考へて、「ヒルコ」の方が「ヒルメ」よりもより古き時代に生じた太陽の靈格と考へてよからうと思ふ。それに太陽を、單に光熱の主體として見る場合、これを男性と考へる事は極めて自然であつて、童話中のオテントト様が殆んど總べて男性らしく語られて居るのと同じ趣である。

然るに此の太陽の靈を女性とする考へ方が生じて來て、「ヒルメ」といふ語が行はれるやうになつたのは、どういふ事情によるのであらうか。多くの日本神話の研究者は我が民族の古代宗教はシャマン教であつたらしく、同教に於て女性を宗教的神祕力に於て、優秀と考へた時代及び區域に於て我が國最初の國祖を女性と考へるやうになり、これが、太陽神の思想と結合したが故に、日神をも女性に考ふるやうになつたのだと說明するやうである。然しながら、それはなる程、立派な太陽神の思想が出來た文化層に於ける神格の說明にはなるであらうが、「ヒルメ」といふ語で表はされる概念は、太陽のスピリット（精）といふ程度のもので、特に崇拜の對象たる程立派な神格を附與された語とは感ぜられない。現に太陽の精の男性「ヒルコ」の方は「蛭」に傅會せられるやうな運命になつた事を考へて見れば、「ヒルメ」といふ語に、重大な敬意が含まれてゐない事は首肯し得る。されば太陽の精「ヒルメ」が女性である事を說明するのに、宗教的神祕力に於て卓越し給ふ國祖の觀念を以つてする事は時代錯誤と言はねばならぬ。

然らば、「ヒルメ」の女性なる所以は何であらうか。私はかく信ずる。即ち、初め單に光熱の主體とだけ考へてゐた太陽と、植物殊に農作物との間に於ける密接な關係が次第に理解されて來た結果、太陽は農作物を生產する力ある靈と考へられ、そこに生殖の思想が結びついて、太陽の靈を女性とす

るに至つたのであらう。尤も神話學者の間には、農業神話の解につき、上古の農耕民族にあつては、光熱の主體たる太陽神は男性、これを受けて農作物を生殖する大地の神は女性と考へらるべきで、オホゲツヒメ、トヨウケヒメ、ウガノメ等の農作物神が女性であるのは此の故であると(田中氏の天照大神々格論第五章第一章。松村博士神話學論考一九七頁。兩說綜合)いふ說が行はれてゐるやうである。これは誠にもつともらしい說であるが、私は、農作物生產の作用を太陽と大地との二つに分けて考へるに至つた文化階層の以前に、左樣に二元的に考へず、單純に太陽の光熱が農作物を產出せしめるといふ考へ方が行はれ、太陽を一種の生殖神として考へた時代があつたのであらうと考へる。津田左右吉博士は、日神の性は其の自然的基礎に即して定まつたかどうか、これを推考すべき文獻上の資料が無いと言はれて居るが(神代史の研究四八五頁)、私は「ヒルメ」といふ極めて簡單幼稚な命名に於て、旣に之を女性として居るのは、適々以て太陽が農作物を生產する精(スピリット)として考へられたことを逆推するに足る資料であると思ふ。「ヒルメ」に書紀では「日霎」の文字をあてゝあるのも(國史大系一、九、初行、)まだ日の精が歷史的人格神と結合せず、自然神的靈格であり、而も女性と考へられてゐたことに應ずるものであり、從つて太陽が農業的生殖神たりしことを暗示するものと考へる。もしさうでなかつたなら、「ヒルメ」の女性たる事の解釋は他に求め難いと信ずるから

である。

かくヒルメが農作物生殖の靈でありとしたならば、假に、此のヒルメの神の遺骸から、農作物の化生する神話があつたとしても、さして太陽の精たる尊嚴を傷つけるものではあるまい。農作物が殺された神の遺骸から化生するといふ話形は、穀物の稔つた時に刈り取られる事の象徴化と見るべきもので、其の神が殺されるといふ點に、その神を格別輕視した意味はないやうである。とにかく私は、此のヒルメの神が、農作物や蠶などを此の世界に生ぜしめたといふ神話が曾て存在したと想定したいのである。然るに民族信仰の推移によつて、ヒルメの神の名によつて呼ばれた日神は、遂にその産靈神的神格を擴張して、全産靈神を包擁する最高神となり、最後に歴史的人格神なる皇祖神と結合されて確乎不動の統一神たる位置を獲得せられた。かういふ進んだ文化階層に至ると、曩日のヒルメの神に關する農産物生産の神話は、そのまゝの形では通用せぬことになるのは當然である。蓋し此の時代には、直接生産者と、生産指導者との階級意識がかなり明瞭になり、從つて最高神たる日神を以て、直接の生産神と考へることは、その尊嚴と不調和に感ぜられる所から、勢ひ、日神は生産指導神の位置に進められて來る道理である。即ち此の如くにして、原始的農業時代には、單一であつたと思はれる農業生産神が、指導神たる日神と、直接生産神たる保食神又は大宜津比賣の二つに分裂するに至つた

のであらうと思ふ。然し記紀殊に書紀の此の農業神話は、尙一層高度の文化階層を反映してゐるものである。何となれば、此の話形では、單に日神と食神との對立があるばかりでなく、ツキヨミ、若しくはスサノヲの命といふ、その間を仲介する神が語られて居る。殊に書紀のツキヨミの命は、最初から日神即ち天照大神の旨を受けて、保食神を視察に行かれることになつて居り、又ツキヨミの命が保食神を殺した後に於ては、天熊人（アメノクマヒト）といふ第二回の御使者を遣はされたことに語り做されてゐる。その上、天照大神が陸田種子（ハタツモノ）、水田種子（タナツモノ）の處置をされるにあたり、天（アメ）ノ邑君（ムラギミ）を定められたことを載せ、かなり高級な農業行政を背景とした神話相にまで展開して居る。されば此の神話形は、日神と食神との對立關係、即ち日神御自身が食神を訪問されたといふやうな說話階段より、更に一段の展開を遂げだものである。即ち此の第三段の說話階段に於ては、日神は單に太陽神たるのみならず、皇祖神であり我が祖國の君主神たる尊嚴さを以て語られて居るもので、アマテラスオホミカミといふ崇高莊嚴な御名によつて呼ばれてゐるのも、當然のことである。而して此の第三段の神話相が、日神食神對立の神話階段を經て展開されたものであらうといふ想像は、その仲介神が、日神と最も深い血統關係にあると信ぜられてゐるツキヨミの命、若くはスサノヲの命であることによつて、多少その根據が强められる。それは、もしも此の神話が最初から、斯樣な形であつたならば、此の仲介の御使者の役は、必ず

しも日神の御弟神を煩はさなくてもよかつたであらう。然るに、特にその弟神を煩はすやうに語られるに至つたのは、日神自ら食神を訪問したといふやうな本源の神話形に拘泥して、多少とも原形との脈絡を保たうとした潤色意識のあらはれではあるまいか。さて此の第三段の神話形が第二段の神話形の展開でありとしたならば、その第二段の日神食神對立の說話形も、亦第一段の、日神に關する單純な農作物生產神話に歸一させることが、合理的な想定ではあるまいかと思ふのである。

私は以上の想定から、日神も嘗ては農作物殊に我が國民の主食物たる稻の直接的生產神とせられたことがあり、保食神、大宜津比賣、若しくはトヨウケヒメの名に於て語られてゐる神と、全く同一の神格であつた時代があり、而して、後の進步した神話形相に於ても、特に食物の事が重大神聖な問題として高調せられる場合には、皇祖神君主神たる天照大御神の御神格の裡に、此の比較的原始的なる農作物神即ち稻の神としての神格が復活して語られることは、あり得ることであり、亦さうなくてはならぬことであると思ふのである。

かういふ考へ方から、前稿に述べた書紀天孫降臨章の稻穗當御の一節を考察すると、一方の御手に寶鏡をとつて天孫に授けられ、此の寶鏡を視ること猶吾を視る如くにせよと仰せられたのに對偶して又一方の御手に稻穗をとつて天孫に授けられ、吾が高天原にきこしめす齋庭の穗を吾が兒にきこしめ

さしむべしと神勅があつたといふ、その稻穗こそは（寶鏡が天照大御神の皇祖神としての御靈代なるに對し）天照大御神の農業神殊に稻の神としての御象徴であり御靈代であると解し奉ることが、最も正しい解釋であると信ずる。さうして、前稿にも論じた通り、此の書紀一書の齋庭の稻穗は、古事記の天孫降臨段に片影の見えて居る登由宇氣神に相當することを思へば、かの書紀の傳へは、日神の農作物神としての半面が、未だトヨウケの神といふやうな、特別な神命で呼ばれる程に、獨立固定した一神格と認められない時代の神話形相をとゞめて居るものである。さうして、古事記の方に登由宇氣神の御名が見えてゐるのは、その日神の農作物神としての半面が、既に獨立固定して、日神とは別神としての御名によつて呼ばれるに至つた時代の神話相（の片影）を示すものであらうと思ふ。更にこまかに想像すれば、古事記に出てゐる說話の成立當時に於ては、日神と農作物神とは全く別の神と考へられて居つた爲に、舊說話形（日神を農作物神として語られたる）を理解しかねて、日神と天孫との間に行はれた稻穗授受の一節を削除し、之に代へるに、當時の農作物神たる登由宇氣神の御名を挿入したといふやうな事ではあるまいか。とにかく、此の日神々格の、皇祖神の一面と、農作物神の一面との分離獨立の過渡徑路につき、神話の修正編纂者が十分の理解を持たなかつた爲に、古事記にせよ、書紀にせよ彼の天孫降臨の條に於て、舊說話形を甚しき歪みに陷れてゐるのだらうと思はれる。

尤も私の考ふるが如く、登由宇氣神が、天照大御神の御神格から、派生獨立なされた神であるとしても、既に伊勢二所神宮御鎭座の時代に、此の兩神の御神靈關係はその時代の人々から忘れられ、全く別神として奉齋せられたのであるならば、特に私が問題とすべき事はない、即ち在來一般の解釋で滿足してよろしいのである。本來同一の宗教思想から發源して、それが幾柱かの神々となり、それぞれ別神として祭られてゐるといふ例は他にも多いことであらう。然し、私は、内外兩宮の御雙座の關係は、他に類例を見ないもので、此の御關係が御鎭座當時からのものでありとすれば、其の當時、天照大御神と登由宇氣神との御神靈の御關係は忘れられて居らず、本來御一體に歸一せらるべきものといふ民間信仰が遺存して居つたか、若しくは何等かの事情でさういふ信仰が復活して參つた結果であらうと思ふ。かういふ信仰の反映としてこそ、兩宮御雙座の事實は、まことにふさはしいものであるが、此の兩宮の御神體を、在來の如く主從的關係、又は全然對立的の關係に立つものとする考へ方では、どうも十分に納得出來る解釋に落ちつき得ないと思ふのである。

二、神樂歌にあらはれたるトヨヲカ姫

本章では、記紀に記された神話から離れて、全く別な方面から、伊勢内外兩宮の御神格が、御一體に歸し奉るべきものであるといふ舊信仰の存して居つた事を論議して見たいと思ふ。

平安朝初期に撰定せられたものと思はれる神樂譜（中右記天仁元年十一月二十三日の條によれば、貞觀時代）の歌にトヨヲカヒメといふ神名が四箇所に見えて居る。

みてぐらは、わがにはあらず、天（アメ）にます、豐をか姫の、神（宮イ）のみてぐち、神（宮イ）のみてぐら。（採物、幣本）

此つゑは、いづこの杖ぞ、あめにます、豐をか姫の、宮（神イ）の杖なり、かみのつゑなり。（採物、杖本）

此ほこは、いづこの鉾ぞ、あめにます、豐をか姫の、みやのほこなり、みやのみほこぞ。（採物、鉾本）

あめにますや、とよをかひめのや、あいそ、そのにへ人ぞ、しぎつきのぼる、あみおろし、さで
さしのぼる。（小前張、薦枕末）

此の外にも、眞淵翁の神遊考の本文では、採物、篠の本の歌が「このさゝは、いづこのさゝぞ、あめにます、とよをかひめの、みやのみさゝぞ、みやのみさゝぞ」（原文眞字）とあつて、これを加へると、トヨヲカ姫といふ神名を含む歌が五首になる。

さて神樂歌といへば、神德を頌へ、神慮を慰め奉る爲に神前で唱へられる歌と解せられるから、その神樂歌中には、神樣の御名が屢々出て來るだらうと想像せられるが、事實は之に反し、神樂歌本末合せて九十首もある中で、神名の見えるのは極めて少い。即ち上の四首乃至五首の外には、

本 阿知女、於々々
末 於介、阿知女於々々々（阿知女作法）

みしまゆふ、かたにとりかけ、かたにとりかけ、我から神の、からをぎせんや、からをぎ、から
をぎせんや（韓神本）
やひらでを、手にとりもちて、われから神の、からをぎせんや、からをぎせんや。（韓神末）
いかばかり、よきわざしてか、天てるや、ひるめの神を、しばしとゞめん、しばしとゞめん。（晝

日歌本)

以上の四首のうちに見えてをる、阿知女、から神、ひるめの神の三つが、固有名詞的神名である。此の外に固有名詞とは認められぬが、とにかく或る神を指したと思はれる

すべ神(幣末)

すめ神(弓末、弓立本)

そべ神(弓立末)

すめ神のかむろぎ(酒殿歌或說)

等の名詞が見えてゐるに過ぎぬ。今これら普通名詞は除いて、神樂歌九十首中にあらはれた固有神名は、トヨヲカ姬・カラ神・ヒルメの神・アチメの四つで、そのうち、トヨヲカ姬が四回、カラ神が二回重出して居るのみで、他は一回づゝ見えて居るのみである。此のトヨヲカ姬の御名が、他の神名よりも、遙に多く神樂歌の中に表はれてゐるといふ事實だけで、神樂奏進の對象たる神として、このトヨヲカ姬が、最も重要な地位を占むる神なることが豫想される。

然らばこのトヨヲカ姬とはいかなる神であるかといふと、これには、天照大御神の御別名とする說と、トヨウケ姬の音轉とする說と兩說ある。前說は、一條兼良公の神樂注秘抄(梁塵愚案抄ともいふ)

幣本の注、『とよをか姫とは大ひるめのみことを申す。天照太神の御名なり』（續群書類從五三四卷、十九輯上、五六二下欄）、又下河邊長流の愚問雜記、鷹枕本の註、『豐岡姫は天照大神の御こと也』（長流全集上卷三二五下欄）などあるのがそれで、いはゞ舊說といふべきものである。後說は、賀茂眞淵翁の神遊考に『止與遠加比女と申す神は古へ聞えず、豐宇氣毘賣神を唱へ誤れるならむ。さて古事記に、豐受の神は、度相の外宮に坐といひ、大殿祭に屋船豐宇氣比賣命、廣瀨社に若宇加能賣神と申も是なり。此歌は此皇神たるを（ち？）祭る時の歌なりしを取て幣の歌に用ゐしなるべし。それが中に大殿祭の時の歌ならんと覺ゆ。或說に天照大神を申すといへるはよしなし』（全集二、一九九五上欄）とあるをはじめ、本居宣長翁は、古事記傳卷十五、「登由宇氣神」の註（全集一、八六六）及さき竹の辨（全集四、七五三、下欄）に於て、神樂歌のトヨヲカ姫は、源氏物語ではトヨワカ姫とも詠んで居り、疑なくトヨウケ姫の轉訛であつて、これを天照大神なりといふはあて推量の取るにも足らぬ說であると言ひ、本居大平翁の神樂歌新釋も父翁の說を繼承し（全集、四三三）、又橘守部翁の神樂入綾にも、眞淵翁の說を擧げた後『今按に、例のうたひ誤れるといへるがわろき也。此うた一首のみならんにこそあれ、次々にも悉くかくありて、一うたも豐宇氣といへるはあらざるうへにも、嘉禎の節付に、此處に、宇ヲ乎ノ如ク唱ル口傳と記したるをや。』（全集、第七、二五、下欄）と、眞淵說を修正した上

で之に從つて居る。かく、眞淵翁以後の諸家は、神樂歌のトヨヲカ姫を以てトヨウケの神とするに一致して居り。即ちこれが眞淵翁以來の定說で、此のトヨヲカ姫を天照大神とする舊說は、「たゞおしあてのみだりごとにて、さらによしもなき說」（さき竹の辨——全集四、七五三、下欄）とせられるに至つたのである。

然しながら、此の定說に對しても、其の以後反對說がないわけでもない。それは、鈴木重胤翁の祝詞講義、豐受宮二月祈年（六月十二月月次祭）の註に古事記傳の說を引き、之を評して次の如く言つて居る。

神樂採物幣詞に……と見え、又杖篠鉾等の歌にも、同じく止與遠加比女乃美也乃云々と有などは豐宇氣毘賣を謠誤まれるものにして、其宮は高天原にして天照大御神の此神を祭賜ふ宮なる由に心得られたる說なれど、止與遠加比女は梁塵秘抄に天照太神也と有る、此正說にて、止與遠加は止與宇氣を訛れるには非ず。彼天石屋戸隱の時、八百萬神等の神樂を奏して、大に招奉らしゝ由に依れり。抑神樂の起は、彼時の古事を悉く擬び物爲る事なるに、其幣・杖・篠・鉾の皆を悉く豐受大神に係て申む事は、如何なる由有て然りとも知難き事なれば、天照太神と爲る事穩に所聞たり」（下卷、一三二下欄）

右の如く重胤翁は、舊說の支持者である。さて私は此の新舊兩說に對し如何なる批判を與ふべきかを考慮した結果、兩說共に採るべしとするものである。それは即ちトヨヲカ姫は、トヨウケ姫の音轉たる事は爭ひ難い所であるが、そのトヨウケ姫こそ、實は天照大御神の農作物神、穀神としての御神靈であり、畢竟同一御本體に歸一せらるべきものであると考へるからである。

トヨヲカがトヨウケの音轉なることは、議論の餘地のないことゝして措き、これからは、此の神樂歌にトヨヲカ姫即トヨウケの神が、如何なる神としてあらはれてゐるかを考究して見よう。それにはまづ、此のトヨヲカ姫の御名を含む神樂歌の意味を理解しなければならぬ。それで、まづ私自身の解釋を述べ、次に眞淵翁以下の解釋を批判致して見ようと思ふ。

兼良公の秘抄や長流の註は簡單で、幣、杖、鉾、いづれの條に於ても、一首の意を解いてない。蓋し歌詞をそのまゝに解して、意味の隱れた所はないとしたのであらう。して見ると兼良公等の解では神樂の人長（舞人）が幣や杖などを手にとつて捧げる時に、歌の座で、それに相當した歌をうたふのであつて、幣の歌についていへば、「此の我が手に採り持てる幣は、わがものではない、かしこくも天にますトヨヲカ姫即ち天照大御神の宮に奉る幣である」といふ意に解すべきものとしてゐるらしく思はれる。これはまことに平明な解であるが、少しく考へると疑問が起つて來る。即ち神に奉る幣(ミテグラ)

（幣は絹布）や鉾を、特に我が所有品若しくは所用品ではないと斷る必要もなささうである。さうして、神樂歌が、神を對稱（第二人稱）として歌はれるものである以上、「天にます豐岡姫の宮の云々」などと、第三人稱として神名を唱へ、說明する必要もない筈である。それ故「わがにはあらず」は、我が所有物ではないといふやうな卑俗な意味でなく、又、豐岡姫は、その幣を奉る對象たる神ではなく、第三人稱的立場の神ではあるまいか、といふ疑問がそれである。然しながら、私は此の疑問に對してから答へようと思ふ。神樂は元來上古の農民の間に行はれた土俗的行事であるから、それが後世宮中にのみ遺存して、天子が至貴至尊の神を祭る神聖莊嚴な歌舞となつた後にも、その歌の本質的なものには、隨分上古民衆の幼稚卑俗な表現がそのまゝに傳はつてゐるといふこともあり得ることである。さうして、杖・篠・鉾の歌に「この杖（或は或へ篠・鉾）はいづこの杖（篠・鉾）ぞ……」といふやうな、多くの採物に共通な定り文句は、たゞ、その杖なり鉾なりを、莊重に言ひ出す爲の、極めて粗朴幼稚な表現で、殆んどその杖や鉾の所屬を尋ねたゞす意味はないのである。殊にかゝる歌謠冒頭の定り文句に於ては、近世の古淨瑠璃の冒頭「さてもその後」といふ如きも同例で、格別意味が無い場合が通例である。さうして、「みてぐら」の歌では、音數の關係上、「此のみてぐらは、いづこのみてぐらぞ」とは謠へぬので、これを「みてぐらは、わがにはあらず」と謠ひ替へただけのことで、要

するに「みてぐら」といふものを、荘重らしくきかせる爲の修辭に過ぎない。かやうに私は第一の疑問を解決するのが、上代の民衆的謠物の本質に即した正しい理解であると思ふ。次に、神樂奏進の對象である神を、三人稱的口調で説明するのはをかしいといふ疑問に對してはかう答へる。今日吾々が死者の葬祭に於て弔辭祭文を讀む場合、本來死者その人の靈に對して呼びかける筈のものであるが、「君幼にして穎悟……」などいふ「君」は、二人稱代名詞のやうでもあり、三人稱代名詞のやうでもあり頗るへんなものである。これはその弔辭祭文を述べる人に、參列者にきかせるといふ意識があるからであり、亦實質的には、むしろ參列者にきかせる爲の弔辭であり、祭文であるからである。全く第三者無しに、死者の靈を眞向から對象として弔辭を述べるといふことは、それこそ狂氣の沙汰とも考へられる。此の考へ方を移して、上古の民間土俗的行事たる神樂を考察して見るならば、現に祭りつゝある神に向つて「豐岡姫の宮のみてぐら」と説明的な文句を謠つたからとて、何のをかしいことがあらうか。むしろ現在祭つてゐる神の御名をさしおいて、他の第三人稱の立場にある神名を唱へる事こそ、極めて非常識な、あり得られぬ事であることが合點出來よう。私はかういふ見解から、兼良公の無言の註釋を是認するものである。從つて、これらの歌は、トヨヲカ姫、即ちトヨウケの神を祭り祝ふ歌であると見るのである。かやうに見ると、神樂歌のうち、固有名詞的神名の見ゆるもの七例乃至

八例のうち、四例又は五例は、此のトヨヲカ姫が占めて居るのであるから、前述の如く神樂の對象として、此のトヨヲカ姫（トヨウケの神）が、最も重要なる地位に在るといふことになり、神樂といふ祭式の主祭神であるといふことになるのである。

右に述べた私の解釋には、神樂が單に宮廷の神事として發生したものでなく、上古の民間土俗に起源してゐる、さうして宮廷の神事となつた後にも、上代民衆の粗朴な祭祀歌謡が、此の宮廷神樂のうちに保存されてゐるといふ考が基礎を成して居る。この考は、當今では、多く説明を费すまでもなく誰も承認してくれることゝ思ふが、明治初期以前の學界には、かういふ考へ方は殆んど無かつたやうであるから、簡單に其の理由を述べよう。

田邊尙雄氏の日本音樂講話に『後世の神樂は、平安朝の中期に至つて、支那の形式を參考し、之れに日本精神を加へて、全く新たに制定した新藝術であつて、上世の神樂とは全然別ものである』（六五）といひ、又、『神樂は神代に天照大神が天の岩屋に籠らせ給うた時、天鈿女命が舞うた古事に胚胎して居ると謂はれて居る。神樂といふことが必ずしも此の一事のみから起つたといふ譯でもないであらう。兎に角太古から神前に樂や舞を奏して、以て神意を慰めるといふことはあつたに相違ない』（五七〇）と言つて、次にその變遷を述べて居られる。それによると、『太古の神樂といふものは、

殆んど今日の里神樂の馬鹿踊といつたようなものであつた』のが、推古朝の頃から、朝鮮支那の進歩した音樂が輸入せられるにつれ、その影響を受けて、奈良朝から平安朝初期にかけて神樂の樂器が改良せられ、これに應じて、平安朝中期に至る間に、種々の俗謠も採り入れられ、宴遊的なものになつて來た、それを一條天皇に至つて、宴遊的の部分を出來るだけ削除せられ、神前だけの作法に制限しようとせられた。かくて宮中內侍所に於て、隔年（後には每年）十二月に神樂を行はせられることゝなり、よほど神聖なものになつたが、それでも尙平安朝末期までは、宴遊的の素質や氣分は全然失はれるに至らなかつた（五七一——五七二）と、かう述べてゐられる。これは主として、神樂の形式方面の起源變遷に關する說であつて、德川時代以後の神樂歌研究者の說と大體に於て一致する所である。（神樂歌の諸家註書の序說、小中村淸矩博士の歌舞音樂略史、高野辰之博士の日本歌謠史などを見ても、その起源變遷に關しては、これ以上の事は言つてない）

かく、形式方面に於ては、後世宮廷の神樂から、上古の民衆的土俗的神樂の俤は、所詮推想出來ぬ程變化して居るであらうが、其の歌詞は如何であるか。淸輔の奥儀抄卷八『問云　夏かぐらむかしよりこそ侍らめ……。答云　れいの神樂は神代よりあることなれど、歌ははるかにさがりたるよの歌どもにこそはべれ。おりおりに人のうたひはじめたるにこそ。……』（歌學文庫、壹、一一九下欄）、又

伴信友の神樂歌考（追考）『さて此古本の歌は、かの延喜の勅定にて定れるが本（古今集に、採物の歌あり）にて、其後次々にかはりたるを記したるものなるべし。決く奈良より已前、ありこし風にあらず。』（全集、五、二六七下欄）などあつて、概して神樂歌の歌詞は、奈良朝までに溯り得ぬものとするのが定說のやうであるが、これは思ふに、古今集や拾遺集に載せられてゐる純粹の短歌形式の神樂歌を意中に置いての概論であると思はれる。信友翁も、一方では『實の古の風は、神樂曲にかつがつのこれゝど、全き古風とはおもはれず、（催馬樂もこれにおなじ。）されど、中には古き意詞もあれば、それらはよく考へて、ものゝ徵とし、學の助とはすべけれど……』（全集五、二六九上欄）など言つて、神樂歌中に、古代歌謠の殘存して居ることを、全然否定して居るのでもなさゝうである。

私の考ふる所では、神樂歌には、かなり多くの農民々謠が收容されて居り、それらのうちには、奈良朝時代の民謠の姿を保つて居るものもあるし、歌詞そのものは後の修正を經たとしても、其の意義內容に於ては、奈良朝以前の古い思想を傳へてゐるものもあると思ふ。民謠中、人の核心に觸れた傑作は、遙か後世まで傳誦せられること、諺などと類似した性質のものであらうから、古代民謠の、その同じ思想內容が、修正された形式で、遙か後世まで殘るといふことは必ずあることゝ思ふ。殊に宮廷の神樂歌が、中右記等にいふ如く、清和天皇の御代に第一次の撰定が行はれたとしたならば、當時

貴族政治の固定を見るに至つた時代に於て、何の必要があつて、その當時（即ち貞觀時代）の民謠を收錄することを敢へてしようか。貞觀時代の、御上品な宮廷樂と、その內容に於て不調和であるにも拘らず、これらの民謠を、神樂歌として存置しなければならなかつたのは、それら民謠が、ずつと以前からの神樂歌として傳統的勢力があつたからに相違なく、さうすれば、此の民謠は、ずつと以前から行はれたもので、少くとも奈良朝時代の思想內容を傳へてゐるものと見なければならない。左に神樂歌から、民謠の例を一二擧げて見る。

さゝなみや、しがのから崎や、美稻（ミシネ）つく、をみなのよさゝや、それもがも、かれもがも、いとこせの、まいとこにせん。（篠波本）

葦原田の、稻つき蟹のや、おのれさへ、よめを得ずとてや、さゝげてはおろしや、おろしてはさゝげや、腕擧（カヒナゲ）をするや。（篠波末）

うゑつきや、田中の杜（モリ）や、もりやてふ、かさの淺茅原（アサヂガハラ）に。吾れをきて、二妻（フタヅマ）とるや、とるなてふかさの淺茅が原に。（殖槻（ウヱツキ）本末）

右の例の如き、疑もなく農民歌であり、形式に於ても內容に於ても、相當古色の存するものと思ふ。これらの民謠は、神樂歌のうちに包容されてゐるが、これは神樂歌の本質的のものでなく、餘興的な

ものであると一般に考へられて居り、事によるとかういふ餘興的分子は、神樂が遊宴の材料に供せらるゝに至つて、採用せらるゝやうになつたと考へてゐる人も少くないやうであるが、前述の如く、貴族階級と農民階級と、相當の懸隔を生じた平安朝時代に入つて、新にこれが神樂歌に加はつて來たとはどうしても考へられない。それで、私は、これら民謠は、相當古い淵源を持つてゐるものと考へる。これについて伴信友翁は、『然れば彼ノいはゆる「風俗は古人の戯言の口すさびのやうにぞ歌ひし云々」（橘云、續教訓抄ニ出デタル藤原公任ノ言）といへるが本の體なるを、いと上古の神樂歌には、さる體の歌をもはら歌ひたるなるべし。そは鄙びてをかしき心ばえをもふくめるを、神もめで悅懌（ココロコビ）給ふやうに、神慮を和め泰らむとての態なり。かの石屋隱の招事の古實におもひあはすべし。すべて人の心を和（ナゴ）さむるには、打とけ悅懌（ヨロコバ）しむるが、おのづからの道なる事、深くおもふべし』（神樂歌考――全集五、二六一下欄）、又『すべて神樂歌は、幽き由ありて、ことさらに神の古實などによしある歌を撰み定めたるにはあらず、何れの社にまれ神事にうたひたる歌、またさらぬをもとり入たれば、神の古實につけて、深く思ひめぐらさむは、中々になづめり。上代は定まりたる歌もなく、とき〲によめる歌、又古歌をもうたひたるを、後に大かたに其歌とてさだめおきたるものと聞ゆ』（同上、二六七、上欄）など言つて居るのは神樂が民間行事として發生したことを暗に認めて居るのであつて、當

時としては實に卓見である。私も此の說の如く、上古の神樂に際して唱はれた歌は、此の種の民謠が、實質的に主位を占めて居つたものと信ずる。現存の神樂歌九十首に就いて見ても、採物其の他神事關係の歌三十首たらずであるのに對し、遊樂、若しくは滑稽味を帶びた雜歌が、三十五首程、此の外野趣を帶びた戀愛歌が十首許り、農業狩漁業に關したものが十首餘りといふ割合で、民謠若しくは童謠が最大多數を占めてゐる。後世宮廷の撰定に係るもので旣に然りとすれば、上古民間の神樂歌がどんなものであつたか、おほよそ想像することが出來るのであつて、かういつた神樂歌の成分から考へても、神樂が上古に於ける民間行事であつたことは想定せられると思ふ。

三、神樂の主要祭神と神樂の祭式としての意義

平安朝時代、正式の神樂は如何なる祭に行はれたらうかといふに、先づ第一に大嘗會附隨の行事として行はれる清暑堂の御神樂、これは天皇御即位について行はれる御一代一度の新嘗祭に於て、皇祖天照大神に御神樂を奏進し給ふもので、十一月中の巳の日に行はれる。次は毎年（白河天皇以前は隔

年）十二月に日を選んで行はれる内侍所の御神樂。これは申すまでもなく、皇祖天照大神の神慮を慰め奉るものである。此の外に、宮内省に鎭座する園・韓神ノ社（二月春日祭の後の丑の日、十一月新嘗祭の前の丑の日）、石清水八幡宮（三月中の午の日臨時祭）、賀茂神社（四月中の酉。臨時祭は十一月下の酉）などにも行はれたことがあるやうである。然し一口に神樂といへば、内侍所の御神樂、清暑堂の御神樂を指すので、即ち正式の御神樂は、天照大御神を御對象として制定されたものと考へてよろしからう。これは神樂の起源を說明する天の窟戸の傳說からしても、さう考へられる。かの天の窟戸傳說は、そんなに古いものではないとしても、記紀の出來た時から百年乃至二百年位の古に溯ることが出來ると思ふのであるが、旣にその時代に於て、一般農民が或る時期に、日神を祭り、神前に於て歌舞宴遊する習俗が行はれてゐた事を證するものである。何となれば、かゝる習俗なしには、此の窟戸傳說は發生し得なかつたに相違ないからである。而して、此の民間の日神祭祀の行はれる時期は何時頃であつたかといふことは、窟戸傳說では判然しないが、スサノヲの命が、天照大神の新嘗きこしめす殿に屎まり散らしたといふ事がある所から推して、それは稻穀收穫の時と思はれるし、後世の清暑堂の御神樂が、大嘗會の一行事であることゝ考へ合せると、これはどうしても、收穫後に於て、農民が農作物神としての日神を祭つた、感謝祭ともいふべきもの、即ち新嘗祭に外ならぬものと

想像される。田中治五平氏の天照大神神格論に、『天岩戸の神話は……。此の説話の一面は即ち日神の祭儀であるから、從つて其一面は穀物の成熟を感謝する新嘗祭であり、同時に新年祭であつた。』(一三四)又、『年は田寄の約であり、稻を年の賞と云つてゐた。新嘗祭は稻穀の收穫終りて後に行はれたものであるが、上代の歳時は此の時を以つて起點としたやうである。故に新嘗祭の一年は、歳末祭を意味し、一年は年始祭を意味してゐる。此の祭は、一夜の中に相接して、宵の祭と旦の祭とがある。畢竟除夜祭と元旦祭とである。大嘗祭に於ては、宵の祭は悠基殿に於て、旦の祭は主基殿にて行はれる』(二二〇)、『後に支那暦が輸入されてから、舊來の新年祭たりし新嘗の外に、新しく新年が生じた爲に、新嘗は全く新年祭たる方面の意義を忘れられて終つたけれども、其儀式中には新年祭の儀式を失つてゐないと共に、支那暦に依る新年の儀式にも、新年祭を意味する新嘗の儀式が輸入されて行はるゝに至つたのである』(二二二)と言つて居られるのは卓見である。此の田中氏の説の細部は問はず上古の「年」の觀念が稻穀の收穫に關係して考へられ(新年祭(トシゴヒノマツリ)が稻穀の豊饒を祈る祭であり御年ノ神が稻穀の神である如き)、支那暦輸入以前の上古に於て、稻穀收藏の終つた時を以て年の終としたことは、動かし難い説であると思ふ。さう考へると、内侍所の御神樂が十二月下旬に行はれたことは、本來新嘗祭の行事であつたものが、其の意義を忘れられて、新嘗祭から離れたにも拘らず、

新嘗祭の一面の意義たる歳末祭としての意義だけを此の御神樂が分擔して、自然宮中の歳末行事の一になつたものと考へられるのであり、從つて內侍所の御神樂も、其の本源に溯れば、清暑堂のそれと同じく、大嘗新嘗の御祭の行事で、其の意義に於ては全く同一であると解すべきである。

か樣に、御神樂が農作物神としての日神を祀る祭儀の重要な一部分であるとするならば、その神樂の歌詞の中に最も屢々現はれて來る神は何神であるか。それはよく／＼迂餘曲折した事情の無い限り祭祀の當體たる日神でなければならぬ筈である。然るに平安朝時代に現存した神樂歌中に最も多く見える神名は、前述の通りトヨヲカ姬である。私の考ふる所では、前節に申述べた通り、平安朝撰定の神樂歌は、必ずしも平安朝に出來た歌ばかりではなく、中には相當に古意古調を傳へてゐるものがあると信ずるが故に、その歌詞のうちに、トヨヲカ姬と申す神名が多く見えることは、軈て此のトヨヲカが、日神の別名であると信ぜられた時代があつたであらうといふ推定に私を導くのである。

トヨヲカ姬が天照大神の御異名である、少くとも天照大神の御分身とも申すべき神で、本來同一體に歸すべき神と信ぜられた時代があつたといふ推定を多少とも助けるらしい事實が、神樂歌のうちに二三見出だされる。これを拾ひ出して左に述べて見よう。

第一は、トヨヲカ姬は、常に「天(アメ)にます」といふ語を冠らせて表現されて居る。宣長翁は、これは

天照大御神が、高天原で祀られた神であるから、この語が冠せられるのだと解してゐる。宣長翁のみでなく、もつと古く、かの神道五部書と謂はれる御鎭座次第記、同傳記、同本紀などに、天照大神とトヨウケの神とが、日の小宮（或は天の小宮）で幽契を結ばれたといふ說も、畢竟は宣長翁の說と類似の考に歸着するものであらう。此の種の說に關する愚考は、次節に述べる積りであるから詳しくは述べないが、要するにかくの如き說は、囚へられた說で、すなほに解すれば「天にます」といふ修飾語は、單に高天原にます八百萬神の一貫たる御方としての表現ではなく、天（或は高天原）にむねとの神とまします御方を言ひ表はしたものと見ねばならない。現に「アマテラス」といふ語も固有神名ではなく、修飾語の形である。皇太神宮儀式帳や延喜式にも「天照坐皇太神」と「坐(マス)」といふ敬崇助動詞を添へ、又これを註して「所謂天照意保比流賣命」としてある。即ち「アマテラス」はトヨヲカ姬の場合に於ける「あめにます」と同じ文法的資格の修飾語でる。而して「アマテラス神」と言へば、月神や星の神を指さず、天に照りいますむねとの神即ち日神を指すことになることといふまでもない。而も日神を祀る祭儀に、なんで、日神以外の神を、その主祭神とまぎらはしい「天にます」といふやうな修飾語を冠して呼ぶことがあらう。私はこのトヨヲカ姬に不離の關係にある此の修飾語は、やがてトヨヲカ姬が、天即ち高天原の主神たる事を語つてゐる。即ちこれトヨヲカ姬は、日神の一御名稱

であると考へずには居られない一理由である。

第二に、神樂中に晝目ノ歌がある。この晝目が日神即ち天照大神におはすことは、古來異説の無い所で、確實であると思ふ。此の本の歌は「いかばかり、よきわざしてか、天てるや、ひるめの神をしばしとゞめん」といふ日招の意の歌で、日神に對する敬仰の意を表したものである。然るに、これに對する末の歌は、「いづこにか、こまをつながん、朝日子が、さすやをかべの、玉ざゝのうへに」といふのである。これは拾遺集、神樂歌には「我が駒ははやく行かなむあさひこがやへさす岡の玉笹の上に」とある。いづれにしても、この歌は、行樂の心を詠んだ歌で、直接祭祀に關する意は含んでゐないが旭日のうるはしい樣を、調子よく詠んだ歌であるから、日神讚美の歌として、晝目歌の末に採用されたのであらう。さて此歌について私は考へる。太陽の美的方面は、露のまだかわかない丘陵に、朝日子の光まばゆく照らす、さういふ背景に於て昔の人々から最も多く鑑賞せられたことであらう。さうして、「朝日子がさすや岡べ」といひ、若しくは「朝日子が八重さす岡」といふ、その岡こそ、「豊岡」といふにふさはしいものではあるまいか。中世以來の和歌で、月の出と、山の端とは、殆んど不離の關係で歌はれるが、太陽も亦、田圃の間に起伏する岡陵の上に輝き出るその美しさが、上古農民の生活感情と詩情とに、如何に幸福なとよみを與へたか想像するに難くない。「トヨウケ姫」を、神

樂歌に「トヨヲカ姫」と轉じ歌つたのも、此の太陽の美を聯想したが爲ではないかと思ふ。勿論「トヨウケ」は宣長翁の解の如く、「豐食」の義に相違あるまいが、これが「豐岡」の意に轉訛せられることは考へ得られる事である。かの諾冉二神のお生みになつた「ヒルコ」は、「晝子」の義で、「晝目」が太陽の女性人格化であるに對し、必ずや太陽の男性人格化であつたに相違ないのであるが、女性人格名の「晝女」が「オホヒルメムチ」と高上したるに反し、太陽の男性人格名は遂に退歩して、音類似の上から農民生活に於て嫌はれる所の「蛭」に附會せられ、「蛭子」と考へられるに至つた例もある。それとこれとは些か趣を異にするが、音類似の上から「豐食(トヨウケ)」が「豐岡」に變る事は類推するに足りよう。而して此の場合、此の音義の轉訛を導いたものは、單なる音類似のみではなく、もともとトヨウケの神が日の神と同神であるといふ信仰に原因するものと考へたいのである。

第三に神樂歌の中に、竈殿歌がある。本「とよへつひ、みあそびすらし、久かたの、天のかはらに、ことのこゑする、ひざのこゑする」、末の歌は、句の順をかへたまでで意味は同じである。此の歌のうちの「とよへつひ」は、後世もいふ「へッつひ」を褒めて謂つた語で、古事記によれば、大年神が天知迦流美豆比賣(アメシルカルミヅヒメ)に娶(ミアヒ)して生みませる神で、「次奥津比賣命、亦名大戸比賣(オホベヒメノ)神、此者諸人以拜(モチイツクノ)竈神者也(ナリ)」(國系七、四二、終二行)とあり、記傳の註によれば、大膳職式に「御膳(ミケツ)神八座高部ノ神一座、

竈ノ神四座、窖(クド)ノ神四座」とある、その竈ノ神であると言つて居る（全集一、六八六）。とにかく、此の神は、古事記の神系からしても、米飯に縁の深い神で、神格の上に於て、トヨウケの神と相通ずる所のある神である。此の竈殿歌の次に、酒殿ノ歌がある。この歌詞中にはやはり祭神の名は見えてゐないが、神名式、「造酒司坐神六座。大宮賣ノ神社四座。酒殿神社二座。酒彌豆男神、酒彌豆女神」とある。造酒司の神に對する神樂歌である。前の竈殿ノ歌と此の酒殿歌とは、一雙の歌で、大膳職の神、造酒司の神を祭る時には、同時に歌はれたものであつて、要するに稻穀から出來る米飯や酒や、さういふ生活上の主要飲食物の守護神を祭る歌である。かゝる歌が神樂歌中に存することを思へば、神樂といふ祭儀の對象中には、食物神農作物神が、かなりに主要な祭神と認められて居つたことが想像される。さうして見ると、神樂歌中に最も多く現はれるトヨヲカ姫、即ちトヨウケの神は、或學者たちの考ふる如く、皇祖神たる日神の司祭の神ではなく、神樂の對象たる主祭神と考ふることが妥當の見方となつて來るのである。

而して、天の窟戸傳説によれば、神樂の主祭神は天照大御神にましますことは、動かし難い所であるから、こゝに於て、神樂歌のトヨオカ姫と、天照大御神とは、神樂の對象たる主祭神といふ點に於て合一し來るわけである。宣長翁等が、此の點に心づかれなかつたのは、神樂が農民生活に起源する農

業的意味の祭事であることを閑却し、從つて神樂の對象神たる天照大御神の御神格に就いて、農作物神としての一面を仰ぎ見ず、專ら皇祖神としての一面のみを考へたのによることゝ思ふ。之に反し、私は、神樂の對象神たる日神は、むしろ皇祖神の思想と融合せられざる以前に於て、農作物神としてのみ崇拜された時代の俤を傳ふるものであると考へる。言ひ換へれば、本來神樂の起源は、皇祖神としてふさはしい天照大御神といふ御神號の發生せざる以前にあつた、さうして、吾々の見る神樂歌は平安朝に於て修正撰定せられたものであるに拘らず、その本來的意義を傳へてゐるものであると見るのである。神樂歌中には「すべ神」「そべ神」「すめ神」といふ、皇祖神を指し奉るにふさはしい語が見えてゐるが、これは必ずしも皇祖神の意とは解さなくてもよろしい、ある神に對し、その神を最高統一神として敬崇していふ代名詞であつて、農業神たる日神に對して此の敬稱を用ゐたとしても何等さしつかへはないと思ふ。その上神樂歌中には、單に「天てらす大み神」といふ抽象的廣義の御神名は一つも見當らず、やゝこれに相當するのは「天てるやひるめの神」といふ神號が一つ見えるだけである。「ひるめ」は「晝女」で、日神を指し奉ることは明かであるが、これはまだ皇祖神の思想を含まぬ時代の稱號と考ふべきものである。

神樂の本質をかくの如く考へて來ると、神樂の主祭神が、光熱を以て農作物を育成する日神であり

トヨウケ姫の御名によつて呼ばれる食物神であり、そのトヨウケがトヨヲカと音轉する傾向が生ずるに至つては、朝日子の花やかにさし渡る丘陵の聯想から、日神食神の御名として「豐岡」の意義がふさはしく考へられて、遂に神樂の對象神が「豐岡姬」の御名によつて、農民の景仰愛慕の對象として神樂歌の上に固定するに至つた。以上が、此の神樂歌の考察から得た、私の日神食物神（乃至農作物神）一體說である。

以上は、食物神、農作物神、乃至農業人文神といふ如き、上代人の信仰階段を異にする神格を、混淆した粗雜な考のやうであるが、私の考へ方はかうである。即ち、或る比較的原始的な文化時代に於て、日神食神同一體の思想があつたが、文化の進むと共に、日神の信仰が醇化向上し、其の尊嚴さの量や質が變化して來た。即ち單純な食物神の思想は日神の思想から分離獨立して別神となる。たとへば保食神の神話に於ける日神食物神對立關係の如きこれである。而して之と同時に日神の神格は、食物神時代の殘像が醇化せられて、農業人文神に進んだ。更に皇祖たる歷史的人格神の思想が日神と結合するに至つては、日神の神格中農業人文神的神格は次第に稀薄になるを免れない。天の窟戶傳說は本來農業神話であると思はれるが、建國神話的色彩が濃厚となり、此の說話に於ける日神は、單に皇祖神的神格が主體であると考へられ、從つて窟戶神樂が、農民行事であることを閑却して、皇祖神祭

祀の神事であるなどといふ誤解を後世に遺したる如きその例である。かくの如く、日神の食物神としての神格は、時代によつて變化し分離するに至つたが、然し神樂歌に於ては、日神食物神同一體の信仰時代の面影を遺してゐるものであるといふのである。

さて、此の日神食神同一體の信仰時代の假定を以て、私は、かの內宮外宮御雙座の關係を解釋申上げ度いと思ふのである。即ち、此の信仰時代に於て內宮外宮御雙座の事實が起り、後に、此の御雙座の極めて正當なる解釋として、天照大御神が皇祖神の御靈代として寶鏡を、農業神としての御靈代として稻穗を皇孫に授けられたといふ、寶鏡と稻穗とを對偶關係に置く天孫降臨說話（私が前稿に於て還元した完全形）を生ずるに至つたものと想定するのである。

四、眞淵翁以下諸先哲のトヨヲカ姫の解に對する批評

既に議論としては、もはや神樂歌の考察の範圍を通り過ぎたのであるが、尙國文學界の定說となつてゐると思はれる、トヨヲカ姫はトヨウケ姫の音轉で、天照大御神（日神）とは別神であるといふ說

について、一應の批評を試みて、前述の私の說を強めておきたいと思ふ。

眞淵翁は神遊考の幣の歌の註に、トヨヲカ姫はトヨウケ姫を唱へ誤つたのだらうといひ、「大殿祭に屋船豊宇氣比賣命、廣瀨社に若宇賀能賣と申も是なり。此歌は此皇神たちを祭る時の歌なりしを取て幣の歌に用ゐしなるべし。それが中に大殿祭の時の歌ならんと覺ゆ。或說に天照大神を申すといへるはよしなし」(全集二、一九九五)とある。眞淵翁が大殿祭云々と言つたのは、トヨヲカ姫即ちトヨウケ姫といふ點から、此の神の御名の見える大殿祭の祝詞を思ひついて言つたのに過ぎぬ。さうすると、此の外杖、鉾、篠の本歌や、薦枕の末の歌まで、大殿祭の歌といふことになる。神樂歌の中に、四首まで大殿祭の歌がはひつてゐるといふ事實を、更に押擴めて言へば、神樂は元來諸神の祭祀に行はれたのであるが、それが後にむねと天照大御神を祭る祭儀となり、諸神の祭歌がこれに合流したといふ見解となると思はれる。然しながら、神樂の起源說明たる天の窟戸傳說に於て、既に神樂の對象祭神が日神であると考へられてゐること、又平安朝以後の神樂の人長が、鏡をとりつけた榊を持つてゐる事(これは日招の神事の古風を傳へてゐるのである)などから見て、神樂は古くは日神に對する祭祀で、後諸神にも及ぼされたと見るが妥當であるから、眞淵翁の見解は不自然であると思ふ。但しトヨヲカ姫の御名が此の歌に出て居るから、トヨウケ姫を祭る時の歌だらうとした點は、すなほな考

へ方で、次に述べる宣長翁の迂餘曲折した說とは趣を異にする。
次に宣長翁の說はさき竹の辨のうらに見えて居る。まづ眞淵翁のトヨヲカ・トヨウケ音轉說を助け類例をとつて之を考證した上、

かくてかの歌どもに、とよをか姬の宮といへるは、すなはち高天原にして、天照大御神の、此神を祭らせ給ふ神宮にして、かの幣の歌に、皇神(スメガミ)の御手にとられてとあるも、天照大御神の御手にとられてなり。これも、とよをかびめの神を祭らせ給ふとての御幣なることは、前後の歌どもにしられたり。取物の歌ども、一首のみならず、幣にも杖にも篠にも梓にも、たゞ同じさまに、此の神の宮をのみうたふは、おぼろげの神事ならむやは。天照大御神の祭らせ給ふ、重き御神事なるが故なり。さて又古事記日本紀に、天照大御神坐(テ)ニ忌服屋(イミハタヤ)ニ一而令レ織ニ神御衣一時云々とある。此神御衣、いづれの神に奉り給ふ御料ともしられねども、件の神樂の歌どもを以て見れば、これも豐受姬神の御料にてもあらむか。例の漢意の理窟の說はあれど、とるにたらずかし。大かた上件の子細どもを以て、豐受ノ大神は、天照大神の重く祭らせ給ふ御神なることをしるべし。（全集四、七五四）

此の宣長翁の說は一讀しただけでは、眞意の了解に苦しむ程牽强の說である。これを古事記傳卷十

五、登由宇氣神の註と併せ讀んで、翁が如何に此等の神樂歌を解してゐるかを考へると、翁はこれらトヨヲカ姫の神名を含んだ歌は、やはり、眞淵翁や、下つては只今私が考へてゐると同じく、トヨヲカ姫を對象として祭る歌であると解して居られる。此の點は少しも牽强ではないのであるが、さてこれを祭る人は誰れであるかといふと、それは天照大御神であるといふのであるから驚く。「かの幣の歌に、皇神の御手にとられてとあるも」と言つて居られるのは、幣の末の歌、「みてぐらにならましものを、すべ神のみ手にとられてなづさはましを」といふ歌を指して、これはすべ神即ち天照大御神が御みづから手に取り持つて、トヨヲカ姫を祀り給ふ。その幣になりたいものだ、天照大御神の御手になづさふ事が出來るといふ意に解して居られるのである。この解によれば、此の歌を唱ふ人即ち祭祀を行ふ人は誰れであらうか。それはその時の神樂進獻の人々であるとすれば、前の本歌に於いては天照大御神が司祭者の位置に立たれてゐたのと撞着する。その矛盾を避けると、此の歌は、天照大御神がトヨヲカ姫を祀り給ふ御樣を、第三者が想像して唱ふものとでも解さねばならぬ。宣長翁の眞意はこゝにあるらしく、幣の本歌及これと同じ構成の杖や鉾の歌は、トヨヲカ姫を祀られる天照大御神の御心を直接代辯した歌、これは第三者から想像した歌といふやうに解し、これを資料として、トヨウケ姫は、天照大御神が高天原で祀られた神であると論定して居られるやうに思はれる。此の神樂歌

の解は、あまりに奇僻に過ぎて、全く批評の限でない。古典の解釋に當て、常に公平明快な眼光を具してゐられる翁が、どうしてこんな牽强な說をなすに至つたか。想ふに翁は伊勢の國人として、內宮外宮御雙座の關係を明快に說明申したいといふ衝動に驅られ、且は、外宮先祭の故例や、記紀に見えた大御神が大嘗（新嘗）きこしめした。即ち新嘗祭をなされたらしい記事や、又こゝにも引用した忌服屋で神御衣織らせ給うたといふ記事や、又止由氣宮儀式帳に見える雄略天皇の御夢の傳說などから暗示されて、つひに斯くの如き奇僻の解に論據を求めるに至つたのではあるまいかと想像する外はない。此の奇矯な說を篤胤翁も繼承し、（古史傳春、卷九、一五、神之御衣ノ註）事毎に宣長翁の說に反對する態度をとつた守部翁も、その難古事記傳中にこれを看過して居るのは不思議である。

　つぎに本居大平翁の神樂歌新釋の說を擧げる。大平翁は、父宣長翁の說を大體承認しつゝも、「わがにはあらず」といふについて、崇神紀八年四月、高橋邑人活日が、天皇に神酒を獻じた時の歌「このみきはわがみきならず、やまとなす大物主の、かみしみき、いくひさ〳〵」（國系一、一〇九）、又神功紀十三年、皇后が太子に酒をすゝめられる御歌「このみきはわがみきならず、くしのかみ常世にいますいはたゝす　すくなみ神の云々」（國系一、一七一）といふ歌を擧げて、

　「かくて此みてぐらは、わがにはあらず云々とあるも、天照大御神を、天皇の祭り給ふ時の歌に

て、此幣はわが大かたの御幣にはあらずて、はるかに遠き天にまします、豊岡姫の神の宮より出されたる物ぞや、なみ〳〵ならず重みして、さゝげ奉る御手ぐら物ぞやと、天皇の申させ給ふ心ばへなり。杖篠桙も並同じ。……神あそびは、かの天の磐屋戸の古實（フルコト）によりて、天皇の天照大御神を祭らせ給ふ御神わざにて、そのはじめ、ことに尊きことなり。かくてわが翁の考へと、大平が考へと意ことなり。見る人よしと思はんかたによるべし」（全集四三四下）

とある。まことに穩健な解釋で間然する所がないやうであるが、これは、止由氣宮儀式帳等の傳說により、豊受大神を以て、天照大神專屬の御膳津（ミケツ）神とする思想が先入主になつた解である。大平翁の引かれた神酒を獻ずる歌の初句は、まことにこの神樂歌の解に適切な例ではあるが、猶私は、トヨヲカ姫が天照大神の御膳神といふ如き先入觀念に囚はれずして、既に先節に述べた如く。「わがにはあらず」は、單にその幣物を莊重らしくいふ定り文句として、平俗に理解するのが穩當だと思ふ。大平翁の解では、トヨヲカ姫が天照大神に對する仲介的司祭神となるわけであるが、それはどうも、神樂といふ古俗の理解として直截を缺くやうに思はれる。

次に橘守部翁の神樂入綾には、此の幣の歌の註には、先づ眞淵翁のトヨヲカはトヨウケの歌ひ誤りと言つたのを難じて、曲調の上から、しか音をかへて唱つたのであるといひ、

大殿祭ノ祝詞にも、屋船久々能遲命、屋船豐宇氣姫命云々とあるを見れば、新宮の時賀る御幣をも、豐宇氣姫の幣帛と稱て獻りしなり。故ある事なるべし。元より御食神に坐して祝事に由もあり。又天照大御神の御賞愛て迎させ賜ふなどを思へば、俗に御氣に入の神の御幣と云心ばへとぞおぼしき。（全集七、二六八）

とある。新宮の時に限つて、この歌を用ゐるやうにもきこえて一寸をかしい點もあるが、大備大平翁の解と同樣穩健な說である。然し、私としては、此の穩健說に承服しかねること、大平翁の解について言つた通りである。

まづ以上四先人の解を擧げたが、いづれも承服しかねる。そこで私は前述の通り、これらの歌は極めて幼稚素朴な心持から、トヨヲカ姫を祭つた歌であり、さうして、それがとりも直さず、神樂の主要祭神たる天照大御神を祭つた歌であると解釋するのである。

五、豐受大神御遷座傳說の考察

此の章に於て私は、外宮の起源は、雄略天皇の御代に、丹波國比治の魚井原から豐受大神を御迎へ申したのに始まるといふ、かの止由氣宮儀式帳以下神道五部の書に謂ふ所の傳說について考へ、而して、此の傳說は、比較的後世の所產であることを推定しようと思ふ。然るに此の頃、伊勢の人中澤見明氏の著はされた古事記論（昭和四年十一月發行）中に、私の思ひついた所と、殆んど符節を合せる如き考が載せてあるので、中澤氏の說に愚見を加へて申述べる。

豐受大神が、雄略朝に、丹波から伊勢へ御遷座になつたといふ傳說は、延曆二十三年進上の止由氣宮儀式帳に初めて見えて居るので、古事記並に書紀には記してない。儀式帳の記す所によれば、天照大御神から天皇に對し、御夢想の御神託があつた結果、此の御遷座の事が行はれたといふのであるから、祭政一致の古風の尙存した時代としては、非常な大事件である。これが古事記・書紀に記してないといふことはをかしな事で、此の傳說が、記紀編纂當時にあつたものとしても、勅撰書には、到底採用出來ぬ程度の不確實なものであつたからであらう。尙一步突き込んで言へば、書紀は後にいふ浦島子の傳說さへも採用して記してある程、博く諸說を採ゝ編纂方針であるのに、かゝる大事件を載せてないのは、書紀編纂當時に於て、まだ此の御遷座傳說が出來て居らなかつた事を暗示するものであるとも言ひ得られる。

尙種々の方面から、此の傳說を考察して見ると、次に擧げる諸點に於て、此の傳說構成の素材がわかつて來るやうに思はれるのである。

儀式帳其の他の書にのせてある傳說に於て、豐受大神の舊地を丹波としてあるのは、此の丹波丹後地方に於て、古くから豐受大神の信仰が盛んであり、豐受の神といへば、其の地方が、其の本土と考へられたのによると思はれる。抑々「丹波」なる國名の意義は「田庭(タニハ)」で、水田の開けたるを以て名に負うた地であつて、從つて此の地方に稻穀の神たる豐受大神が、多く祀られてあることは想像出來る事である。丹波國は元明帝の和銅六年「夏四月乙未。割二丹波ノ國五郡一。始置二丹後國一」(續日本紀)とある通り、爾來二國に分れたのであるが、古へ國名となつた平野地方は、今の丹後中郡の地で、古名を丹波郡と稱した。されば上代の丹波國の中心地を丹後國丹波郡(今の中郡)として、神名帳式の同郡の條を見ると、丹波郡九座(大二座、小七座)のうち、大宮賣神社二座(名神大)、咋岡(クヒヲカ)神社、比治麻奈爲神社、合せて四座は、トヨウケの神若しくは異名同神を祭つたものである事は、伴信友翁の神名帳考證や、栗田寛博士の神祇志料によつて推定出來る。尙、丹波郡と地勢を等しうする隣郡の竹野郡に及ぼすと、同郡十四座のうち、少くとも大宇加神、奈具神社の二社はトヨウケの神を祭つた社である。かやうに稻穀神が多く祀られてゐることから見ても、此の地方に、古く此の神の信仰の盛

んだつたことが推定される。此の推定は丹後風土記によつて一層强められる。丹後風土記は今日に傳はらず、僅に古書に引用された二三說話の記載によつて其の片影を知り得るに過ぎないが、其のうち奈具社に關する傳說は、此のトヨウケの神天降說話を、羽衣傳說の形に語り做したものである。丹後風土記は、此の說話の外に天ノ橋立、浦島子の二傳說が傳はつて居るのみであるから、同風土記の全貌は窺ひ知られないが、神名帳式に穀神の社の多い事と照合すると、此の地方に於けるトヨウケの神は、恰も出雲風土記に於ける熊野大神、播磨風土記に於ける葦原色許男ノ命（伊和大神、大汝命の別名ならむ）などに相當する、最も優勢な人文神であつたと想像される。卽ち、稻穀神食物神である伊勢外宮御鎭座由來の新な說明として、同神の御遷座傳說を構成する場合、これをトヨウケ神の本場たる丹波ノ國からお迎へした事に語り做すのは、極めて自然な事と思はれる。恐らく豐受大神御遷座說話に於ける丹波といふ地點は、以上の心理から出たものに相違ないと信ずる。

之のみならず、儀式帳以下に載せた該傳說に、其の地點を、比治の眞奈井（儀式帳）と明示してある所から考へると、丹後風土記、奈具社傳說から奪胎したものであることは、かなり明瞭である。卽ち丹後風土記に「丹波郡郡家西北隅方有二比治里一。此里比治山頂有レ井。其名云二眞井一。今既成レ沼。此井天女八人降來浴レ水……」とあつて、前記の諸書と一致するからである。尤もこれら諸書のうちで

も、儀式帳は「丹波國比治乃眞奈井」として郡名を擧げず、他の五部の書は皆郡名を余佐（與佐、余謝）として居る。比沼は延喜式神名帳、丹後國丹波郡の條に「比沼麻奈爲神社」とあつて、丹波郡が正しいのであるが、五部ノ書は、大同本記「素戔烏尊所レ生三女神奉レ助二天孫一而爲二天祖一所レ祭止詔之神也。今丹波國與佐乃比沼直名井坐須勢理姫」（神名帳考證丹波國與謝郡須代神社の註所引）などあるによつたか、又丹後風土記の天橋立傳說や、浦島子傳說（此の兩傳說は與謝郡の事に係る）をも參酌したらしい形跡があるから、これによつて、丹波郡を余佐郡に誤つたものかと思はれる。とにかく、此の傳說は風土記によつて作つたものであることは略推定出來ると思ふ。

尤もこれを逆に考へて、豐受大神御遷座傳說の方が古く、丹後風土記のが新しいとも、亦これが並行的に存した傳說とも考へられさうであるが、風土記時代から此の遷座說話があつたのならば、書紀に採られさうなものであるし、又風土記にも、その說話（伊勢へ遷られたといふ）の面影が殘りさうなものである。奈具社傳說は、天女が下つて和奈佐老夫の子となり、後こゝを追ひ出されたといふ所が、多少遷座說話を思はしめる點があるが、而もこの天女は、隣郡の竹野郡船木里奈具村に留つてこゝに祭られた。これ豐宇賀能賣命であるといふのであるから、老夫の家を追はれたのも、奈具社鎭座の徑路に過ぎず、即ち天降說話の延長であつて、決して國外遷座說話ではない。これらの點

から考へて、遷座傳說の方が後のものであり、從つて丹後風土記を材料にしたものと考へられるのである。

次に、御遷座傳說に於て、それが雄略朝の事となつて居ること、これは、此のトヨウケ姫天降說話の出てゐる丹後風土記に浦島子の話が出てゐる。即ち雄略天皇の御代に與謝ノ郡日置〔置〕ノ里、筒川村の人、筒川ノ嶼子(シマコ)といふ若者が、小船に乘つて海上で釣をして居つたが、五色の龜を釣り上げた。この龜が美女と化して、嶼子を蓬山(トコヨノクニ)に導いたといふ話で、それから仙界の歡樂を敍し、玉匣を持つて歸つて來る條、其他皆今日の浦島說話と大差はないが、但し終に、嶼子と天女の歌、及び後の世人の追和の歌をのせてある。此の話に「長谷朝倉宮御宇天皇御世。嶼子獨乘小船」とあるのを、かの御遷座傳說の作成者が借用したのであらうと想像される。此の浦島說話は、世界的に分布された說話であるが、我が國でも古くから廣く流布して居つたものと見え、萬葉集卷九にも出て居り、書紀の雄略天皇紀二十二年の條に「秋七月。丹波國餘社(ヨサ)郡管川(ツツカハノ)人。水江浦島子乘船而釣。遂得大龜。便化爲女。於是浦島子感以爲婦。相逐入海。到蓬萊山歷覩仙衆。語在別卷。」(國史大系一、二五七)と記されてゐる。それで、止由氣宮儀式帳は、あつさりこれを採つて、「爾時大長谷天皇御夢爾誨覺賜天」(群書類從、一輯、五三)と、何年何月とまで明言するを憚つた趣が見えるが、五部の書に到る

と、天照大神の御夢の託宣を、雄略天皇の二十一年冬十月一日とし（但し寶基本紀は單に二十一年丁巳として月日を記さず、倭姫世紀は、廿一年冬十月として日を記して居らぬ）、豐受大神の御神體が、愈々伊勢國度會の山田ノ原に御着になつたのが、翌二十二年秋七月七日として、五部の書總て一致して居る。但しその內最も念の入つたのが、御鎭座本紀で、大神着御を七月七日としてゐる上に、更にこれから足かけ三箇月、度相の沼木（ヌキ）平尾の行宮に坐しまして、九月望日、山田原の新殿に渡御せられたと書いてある。此の七月七日を以て度會着御とするのは、雄略紀二十二年秋七月に、浦島子の事が出てゐるのに示唆されたものらしく、日を七日としたのは、丹後風土記のトヨウヶ姫（トヨウガノメ）が羽衣說話の天女の形を取つて居り、又、神樂でも「天にますトヨヲカ姫」といつて、「天なるやおとたなばた」などいふと類似の形相に想像せられる所から、七夕の日を取つたのではないかと思はれる。又御鎭座本紀の、九月望日新殿入御の事は、伊勢太神宮式、遷宮禰宜內人等裝束の條に「九月十四日粧ニ餝度會宮一。十五日奉レ徙ニ御像一」（國史大系十三、一八一）とある、外宮遷宮の式日に當てはめたものらしく思はれる。五部の書のうちでも比較的古いものだらうと謂はれる寶基本紀は、御託宣の月日を書かず、豐受大神の舊鎭座地をも、丹後國……と和銅六年丹後分置以後の書き方のまゝで書いてをり、それに御託宣の事も「泊瀨朝倉宮御宇（雄略）廿一年丁巳。依ニ皇太神御託宣一天……」（國

史大系七、四六六〕とあつさり書いてあつて天皇に御託宣があつたらしく書いてある點は、よほど儀式帳に近い感じがするが、他の四書は、儀式帳、寶基本紀の二書と異り、倭姫命に御夢の御託宣があつたと書いてある。倭姫命は、垂仁天皇の皇女である筈であつて、常少女の巫女として雄略朝までも御生存せられたといふ思想らしく思はれるが、甚だいかゞはしい事である。話が岐路に入つたが、五部の書中では、寶基本紀が、豊受大神御遷座傳説の記載方に臆病な樣子が見えるだけ、古いものらしく、最もしら〳〵しく大膽な取扱をしてゐる御鎭座本紀が一番後のものがと思はれる。とにかく、此の傳説を雄略朝に持つて行つたのは、丹後風土記、日本書紀の浦島子の記事から思ひついたものと臆測されるのである。

第三に、此の傳説が、風土記を粉本としたらしい形跡は、御鎭座傳記、同本紀、倭姫命世紀の三書に、丹波にます豊受大神の御事を、「道主子八乎止女乃奉ノ齋御饌都神」と申し上げて居る事である。かの奈具社傳説に、比治の麻奈井に「天女八人降來浴水」とあり、風土記の浦島子傳說には「亦八堅子來相語曰。是龜比賣之夫也」などある事から思ひついたのではないかと思ふ。尤も、神に仕へる八ヲトコ、八ヲトメといふ思想は平安朝初期からあつたらしく、延暦十一年三月十八日の奥附ある高橋氏文に、磐鹿六獦命が上總國安房大神を御食都神として祀り、景行天皇に御嘗を奉る事をいへる條に

「八乎止古・八乎止咩定天。神嘗大嘗等仁仕奉始支」（信友全集、第三、八五）とあり、儀式卷一、神今食儀には、「八社男・八社女」（故實叢書增訂本、七六）、宮內省式小齋卜の條「八男・八女」（國史大系十三、八八六）と書いてあつて、必ずしも、丹後風土記の「天女八人」や、「八竪子」から思ひついたとも言はれないが、此の八といふ數が、八ヲトメといふ成語を喚起する動機となつたかも知れぬと思はれる。

おほよそ以上の所說により、豐受大神が雄略朝に丹波より御遷座になつたといふ傳說構成の材料は一通り洗ひ出されたかと思ふ。

尙此の御遷座說話の伏線として、天照大御神が、崇神天皇の三十九年に、但波の吉佐宮（ヨサノ）に御遷幸ありこゝに止由氣ノ皇神が天降られて、「合レ明齊レ德。如二天小宮之儀一志天一處雙坐」されたといふ說がある。これは、儀式帳、寶基本紀、には見えない說で（太神宮諸雜事記・神宮雜例集にも、かの豐受大神遷座傳說は載せてゐるが、此の天照大御神丹波遷幸說はのせて居らぬ）、御鎭座次第記、同傳記、同本紀及倭姬命世記が之を記して居る。此の天照大神遷幸說をのせぬ點に於ても、寶基本紀は、儀式帳に一致し、比較的古朴な所があると考へられる。さて、此の說をのせてゐる四書のうちでも、次第記と倭姬世紀が比較的記事が單純であるが、傳記と本紀、殊に後者は頗る道具立が多く、むしろ讀者

をして滑稽の感を起させる。それで、天照大御神は數年間（次第記には、「積年」、傳記と世紀とには「積四年」とある）、止由氣之皇神と雙座せられた後、此所をお立出になつて、倭國伊豆加志が本ノ宮に御幸せられた（倭姫世紀による）。而して、止由氣之皇神は、後高天原に還り昇られたが、此の吉佐宮に御鏡を止められ、道主貴（ミチヌシノムチ）の八小男（ヤヲグナ）をして之を奉齋せしめられた（傳記、本紀に此の事あり。他書には見えず）といふのが、此の傳說の結末である。まさしくこれは、雄略朝の外宮御遷座傳說の根據を強める爲に作り添へた物語と思はれる。傳記と本紀以外の書は、止由氣大神の昇天の事だけを言つて、御鏡を留められた事を記して居らないが、要するに此の吉佐宮こそ豐受大神の故宮にましますといふ意味で言つてゐるのに相違ない。然るに、此の神の伊勢に迎へられ給うたのは、比治の眞奈井からである。而して比治といふ地は丹波郡で、これが嘗て吉佐宮と稱せれらたとは考へられない。そこで此の吉佐宮の舊址は何處であるかについて後世の人が頭をなやますことになつた。延喜式神名帳、丹後國の六十五座の神社を見渡しても之に相當するものがなく、栗田寛博士は、神祇志料卷十六丹後國の式外諸神の條に『等由氣太神、舊與謝郡切戸にありて、與謝宮と云ひしを、後世橋立に遷し改て橋立明神といふ』（下冊、三九八）と言つて居られる。尚同博士のこれに關する詳しい考證が、古風土記逸文考證卷四、丹後國、天橋立の條に出てゐる。栗田博士の各方面からの論定ではあるが、

切戸がその舊址であることは、儀式帳に比治の魚井原とあるのとどうしても矛盾するを免れぬ。蓋しこの吉佐宮の事は雄略天皇の二十二年秋七月七日度會宮に御遷坐と年月日を浦島傳說から取つて限定した際に、同じく浦島傳說に或る新解釋を附會して、吉佐宮に於ける兩神の交歡といふ說話を作り添へたものであらうと思ふ。御鎭座本紀には止由氣ノ皇神が、諸の食物神を率ゐて天降られ、天照大御神に御膳を獻ることが仰々しく書いてあるが、その邊浦島子が蓬山(トコヨノクニ)で、龜姬の饗をうける歡樂の場面から奪胎したものとも考へられる。いつたい、我が國の浦島式說話は、支那風の神仙談の影響を受けてゐると思はれるが、殊に此の浦島子の話はそれが著しく、平安朝に漢文で書かれた浦島子傳、續浦島子傳の如き「遂不ㇾ知ㇾ所ㇾ終」などゝ文を結んでゐて、この說話が一轉すれば、神佛の緣起になり得る性質を具へてゐるので、鴨長明の無名抄にも、「丹後國よさの郡にあさもがはの明神と申かみいます。……是は昔浦島のおきなの、神になれるとなむいひ傳へたる。」(群書類從十輯、七六二)などいひ、ずつと後世のものではあるが謠曲「浦島」や、御伽草紙の「浦島太郞」など、皆網野明神或は浦島明神の緣起になつてゐる。それ故これら五部書の出來た時代には、丹後風土記の浦島傳說を、さういふ後世の時代意識で讀んで、そこに天照大御神と、豐受大神との歡會を附會することは、むしろ自然な心理の進行とも言ひ得るであらう。とにかく吉佐宮傳說は、同じく丹後風土記からヒントを得

たとしても、むしろ浦島子の話から、より多くの構想を得たので、從つて宮名にも吉佐（ヨサ）を取ることになつたのであらう。又、御鎭座本紀に、御宮の事を記し「和久產巢日ノ神子、豐宇賀能賣命（屋船稻靈神）生二五穀一。而善釀レ酒」（國史大系七、四五一）とあるのは、奈具社傳說に「天女善爲二釀酒一」（逸文考證卷四、一九ウ）とあるによつたらしく、御鎭座傳記に「豐宇氣姬命（稻靈神也）奉レ備二御神酒。」の下に割註して、「今世謂二丹後國竹野奈具社坐豐宇賀能賣神一是也」（國史大系七、四三九）とある如き、奈具社の條をも併せ取つたことが略察せられる。かく彼を取り是を取つた爲に、余佐郡比治乃眞奈井原などいふ地名の上の矛盾も起つたのだらうと思ふ。

大體以上に述べた所によつて、豐受大神の御遷座傳說は、其の舊地、其の時期、及び其の傳說の伏線たる天照大神吉佐宮遷幸の件などの諸點から考察してよほど後世の製作であると推定してよからうと思ふ。（終）

雉に關する諺と說話

雉に關する諺は少くない。古い所で「古事記」に

雉子之頓使（キヂシノヒタツカヒ）

といふ諺が見えて居る。かういふ上代の諺には必ず一條の說話が附會してあるのが常で、古事記の此の諺の所には、かういふ說話が述べてある。

天孫瓊々杵ノ尊降臨以前、高天原に於ける天照大神以下の神々が、材幹ある神を選んで、瑞穗國の大國主命に使せしめ、國土獻上の事を說かしめた。所が當時出雲に在つて瑞穗國に君臨して居つた大國主命の威勢は大したもので、高天原朝廷からの使臣は、大國主命に阿附して復命をしない、そこで高天原では特に武勇の神なる天稚日子を選んで、再度の使として差遣した。然るに天稚日子も、大國主命の娘下照姬といふ美人の婿になり濟して、八年になるまで復命をしなかつた。高天原では一向に

安否の知れぬ所から「鳴女(ナキメ)」といふ雉子を遣して天稚日子を詰責させた。仰を受けた雉子は早速出雲へ下つて、天稚日子の家の木にとまつて、滔々懸河の辯を振つて天稚日子を詰責した。然し天稚日子には、雉子の言ふ事が分らないので、うるさい雉であると腹を立て、これを射殺してしまつた。高天原では神々が待てど暮らせど雉が歸つて來ない。「故於レ今諺曰二雉之頓使一本是也」と書いてある。

さて、此の諺の意味はどうであるかといふと、本居宣長翁の説では頓使(ヒタツカヒ)の頓(ヒタ)は、純一とか單一とか譯すべき意味で、卽ち副使を添へぬ單獨の使をいふので、後世大事の使者に、單獨の使者を差遣する輕卒を誡めた諺であると解釋してゐる。然し此の解釋は明に間違である。頓(ヒタ)といふ語の意味は翁の解釋通り純一單一の意で一方に偏した事を意味するが頓使(ヒタツカヒ)と熟語になつた上の意味は、行つたぎりの使鐵砲玉の御使といふ意味である。此の雉の使命は直接出雲朝廷への使では無く、謂はゞ天稚日子の樣子を內偵するのであつて、固より正使副使と正式の使者を差立つべき場合では無い。それに翁の言ふ如き意味では一向雉といふ事が利いてゐない。

然らば何故雉に此の話を附會したかといふに雉は上古に於ては、多辯者の代表者であつたからである。多辯者が却つて要領を得ない。使をさせても復命もろくに出來ぬといふ多辯家の缺點を指摘し、多辯を誡めた諺である。

雉の一般的特徴は、其の羽色の美しい事と、鳴聲の鋭い事とである。殊に其の鳴聲は上古の人の注意を惹いたものらしい。即ち上に述べた雉の名も「鳴女」とあるし、同じ古事記の中に天稚日子が誅せられて、其の葬式の行はれる事を書いた條には、雉が哭女（ナキメ）といふ役を勤めた事が書いてある。それに所謂三人寄れば姦しいといふ女性に仕立てゝあるのにも多少の意味があるかと思ふ。又大國主命の歌にも「さ野つ鳥雉子（キヾシ）はとよむ。庭つ鳥雞（カケ）は鳴く」といふ對句がある。雞の聲に對しては、尋常に「鳴く」といふ語を用ゐてあるのに、雉には「トヨム」即ち耳がガーンとなる程に鳴き立てると歌つてある。拾遺集に出て居る家持の歌

　春の野にあさる雉子の妻戀に己がありかを人にしれつゝ

になると、雉子を、多辯の爲に身を滅す愚かなものに見立てた意味が一層明瞭になつて居る。此の意味が更に露骨に表白せられて居るのは

　物いはじ父は長柄の橋柱雉も鳴かずば射られざらまし

といふ歌である。此の歌は作者も時代も明らかでないが、恐くは平安朝時代に既に行はれたものであらう。これは後世其の下の句だけをとつて、

　雉も鳴かずば打たれまい

といふ諺になつた。此の歌にも、矢張上古の諺に於けると同樣面白い說話が附會されて居る。

昔攝津國長柄川に橋を架ける時、人柱を立てなければ、いくら架けても保たないといふ神の託宣があつた。そこで何人を人柱に立つべきかといふ議があつた時、長柄の里の岩氏(イハジ)の長者といふ者があつて、それには口を期して其の川の渡に通りかゝつた人の中、袴に綴(ツギ)のある者をとつて人柱にしたらよからうと提言した。然るにある事の行違から、其の當日岩氏自身が袴に綴のあるのを心附かずに長柄川のほとりに通り掛つたので、遂に人柱に立てられてしまつた。さて此の岩氏に一人の娘があつて容顏美麗、里人は照日ノ前と呼ぶ程であつた。それを聞き傳へた河內の男が懇望して嫁に迎へたが、照日の前は全くの啞で、一言も話さない。これには男も愛相を盡かして、遂に又攝州長柄へと送り返す事になつた。で男は照日の前を連れて長柄へと志す道すがら河內の禁野(キンヤ)(此所は今の交野(カタノ)郡の地で桓武天皇御遊獵以來禁獵地となつたのである)を通ると折柄雉が鳴いたので、男は覘ひ寄つて、美事に之を射て落した。其の時女は始めて口を開いて「物言はじ……」の歌を詠んだので、さては啞ではなかつたのかと、男は大に喜んで、すぐ女を連れて引返し、偕老同穴の契愈々濃かであつた。といふのが此の傳說の概略である。即ち餘計な差出口をした爲に身を滅した岩氏長者と、雉とを對照させたのである

それから源平盛衰記、太平記などに

雉のかくれ

或は「雉子の草隱れ」といふ諺が出て居るが、此の方は、雉子の鳴聲から離れて、雉子の擧動の間拔けな方面について言つた諺である。かういふ風に、古い諺や說話に於ては、雉は饒舌な、間拔けな剽輕者(ヘウキンモノ)として取扱はれて居る。これは上古に於て、此の鳥が、人間に親愛され可愛がられたからであらう。恐く、當時雉は、人家近き野に出れば、幾羽となくやかましく鳴いて居たのであらう。そして、時には隱れそこねて子どもに手捕にされるやうな事もあつたのであらう。

これ程澤山に居た雉も、年輕るに從つて追々少くなつて、平安朝時代には、鷹狩の主要な目的物として珍重せらるゝに至つた。「大鏡」醍醐天皇の紫野の行幸の條に

さて山ぐち入らせ給ひし程に、しらせうといひし御鷹の、鳥をとりながら、御輿の鳳の上に飛び參りて侍ひし、やう〳〵日は山の端に入り方に、光のいみじうさして、山の紅葉錦を張りたるやうなるに、鷹の色はいと白くて、雉は紺青のやうにて、羽うちひろげて居て候ひし程は、まことに雪少しうち散りて、折節とり集めて、さる事やは候ひしとよ。

とある。初めに「鳥をとりながら」とあつて、次に「雉は紺青のやうにて」とあるのを見ても鷹狩に

於て鳥といへば雉を意味する程であつた事が分る、それに大鏡の此の條は、如何にも美しい文であるから、特に本文を引いたのである。

雉子もかく珍重せられるやうになつてからは、贈答品として用ゐられた。伊勢物語に

昔太政大臣と聞ゆるおはしけり。仕う奉る男、九月ばかりに、梅の造り枝に、雉をつけて奉るとて我がたのむ君がためにと折る花は時しも分かぬものにぞありける。

とある。「ときしも分かぬ」の句に雉といふ語を隱してあるので、風流な進物に一層の興を添へたのである。

段々雉の値打が上つて來るにつれ、其の肉も非常な御馳走とせられるやうになつた事は勿論で、古事談に

德大寺（藤原實能）大饗、宇治左府（藤原賴長）向はしめ給ひし時、法の如く食はしめ給ふ云々事畢るの後雉の足の食ひやう別足の食ひやう見習はんとして人々群れ寄り見ければ、縱目よりは上を少し分けて切りたりけるを、かゝまりたりけるを、かゝまりたる方を、一口食はしめ給ひたりけり。

とある。此の文の意味はよく分らないが、兎に角、平安朝時代の末には、既に雉の食ひ方に故實があ

つた事が分る。

かういふ風に雉子が貴いものになつて來たといふ事が、此の時代以後に出來た說話に現はれてゐる。即ち室町時代に出來たらしいと稱せられる桃太郎の話では、雉は旣に吳下の舊阿蒙でない。一廉の立役を勤めてゐる。思ふに、雉が犬や猿などいふ當時の子供の玩び物と一緒に、此の新しい說話中の人物として登場するを得た事は、上古に於ける童幼との親(シタシ)みの餘榮であるが、其の勤める役が好くなつた事は會々以て童幼との親みの減じた事を證するものと言つてよからう。

此の結論は、鎌倉・室町時代に出來た源平盛衰記や太平記に見えて居る「雉子の隱れ」といふ諺には、上古に於けると同樣雉子を道化役者として扱うて居る事と矛盾するやうであるが、さうでない。諺といふものは非常に久しい生命を持つてゐるものである。雉子の隱れといふ諺は、現に今日「頭隱して尻隱さず」といふ形に生れ變つて、而も、全く昔ながらの生命を保つて居る。それ故盛衰記や太平記に於ても、諺の上では上古の傳統を承けて、かく雉を安く扱つてゐるのである。又他の一面から說明すると、鎌倉時代以後は田舍の武士共が京都鎌倉等の都會に集るやうになつた爲、田舍の諺が都會に輸入せられて、文學上に現はるゝに至つた、そして田舍の事情は上古の都會附近の事情と略似たものであらうから、隨つて其の諺も上古の諺と一致する所があるのかも知れぬ。然し予は諺といふも

のゝ性質上から考へて前の說明が正しいと信ずる。

短歌の始祖と連歌の始祖

附、長歌の始祖

須佐之男神の「八雲立つ……」の御詠が、短歌の濫觴を爲すものであることは、古今集の序に言はれて居つて、やゝ古い言ひ傳へと思はれる。倭建命と火燒翁との「新墾筑波を過ぎて……」の片歌の問答を、連歌の祖とする說は、釋日本紀が初見ださうであるが（福井久藏先生連歌の史的研究）實際はもつと古く、金葉集勅撰の前後、連歌の漸く盛行せんとする頃よりのことでもあらうか。とにかく短歌及び連歌の始祖と傳へられてゐる須佐之男、倭建の二尊が、共に我が國上代の傳說的英雄であることはまことに面白い。もしそれ、此の外に、長歌の始祖を求めるならば、古事記に於て、「八雲立つ……」の神詠の次に出て來る大國主神・沼河姬の贈答長歌を之に充てゝも差支なからう。（尤も、

日本書紀には、大國主神の詠はなく、古今集序の言ふ如く下照姫の歌が始である）かうして見ると、短歌・連歌・長歌といふ我が國詩歌の三大部門の權輿が、皆我が國建國時代の傳說的英雄に附會せられてゐるのである。一體傳說的英雄の資格は、爭鬪に於ける勇者であると同時に、戀愛に於ける勝利者たるに在る。而して上代詩歌の好題目は、戰爭と戀愛との二つに外ならなかつた。されば英雄が同時に詩歌の始祖であることは決して偶然ではない。

さて詩歌の始祖として選ばれたる三柱の方々の傳說を見渡して見ると、不思議にも彼是相類似する所が多い。もとより三者が、皆傳說上の英雄といふ一致點を持つてゐるのであるから、その說話の上に或る程度までの類似が存するのは異とするに足りないが、どうも此の三柱の間に存する類似は、そんな一般的の暗合的類似ではないと思はれる。高木敏雄氏は、須佐之男・大國主兩神の說話の間に、注意すべきパラレルの存することを暗示せられたが、私は、それよりも須佐之男神と倭建命との間に一層緊密な類似の存することを思ふ。私は此の小文に於て主として此の二柱の說話を對照し、且一部分は大國主神の說話をも參照して見て、此の神と此の命との說話は、本來其の根源を一にするものである事を言ひたいのである。

須佐之男神が、青山を枯山なす哭枯らすといふやうな雄大なやんちやの故に、父神から勘當せられ

又高天原で、姉神其の他に對してなした亂暴な惡戲の爲に、八百萬神から追放の宣告を受けて、試錬受難の生活に入られるのと、倭建命が、兄大碓命を殺戮した事から父帝の不興を買ひ、征西及び征東の重任を負はされるのとは同じ構想である。須佐之男神が八岐大蛇を醉はして殺すのは、倭建命が川上梟帥を沈醉させて殺すのと趣を同じくする。須佐之男神が大蛇を退治たのは出雲國簸の川上であるが（記・紀）、倭建命が誅戮したのは川上梟帥（紀による）であつて、「川上」といふ語の一致が、暗合以上のものを物語つてゐるやうな氣がする。倭建命は女裝して梟帥を欺いたのであるが、須佐之男の神については女裝したといふ記事はない。然し、須佐之男神が櫛稻田姫を湯津爪櫛にとりなして御美豆良にさしたとか（記）、さずき八間を造つて間毎に酒槽を置いたとかいふ言ひ傳へ（記・紀）にはやはり姫を囮にして大蛇を誘つた形跡がある。近松の「日本振袖始」にとつた解釋、即ち櫛稻田姫が高い所にゐて、八つの酒槽に姿をうつすのを、大蛇は姫と思つてその酒を飮むといふ話の運びは近松の遙か以前から行はれた解釋であらう。處女を牲として求める怪物が、その目的の美女を見ぬ前に好物の酒にたべ醉つてしまふのでは、あまり色氣が無さ過ぎて、說話として不自然である。思ふに須佐之男神自身が女裝したか、若しくは櫛稻田姫の姿を見せて怪物を誘つたか、いづれかゞ、此の說話の原形――或はその完全な形――でなければならぬ。

次に須佐之男神は大蛇の尾から叢雲劍を得られたのに對し、倭建命が川上梟帥から得られたものは倭建といふ稱へ名であつて劍ではない。然し古事記には、熊襲誅戮の直ぐあとに、出雲建を誅殺される話が出て居る。そして、此の話は、出雲建の大刀を中心として語られてゐる。一寸概要をいふと、命はかねて出雲建の大刀に似せて木刀を作つておき、建を肥の河（簸河に同じ）に誘つて水浴をするさうして其の木刀と建の眞刀とすり替へた後に、彼に果し合をしかけて之を殺す。さて其の建の大刀をかざしつゝ「やつ目さす出雲建が佩ける大刀、つゞら澤卷きさみなしにあはれ」と詠歌せられるといふのが其の結末である（これと全く同形の話が、崇神紀六十年の條に、出雲振根と其の弟飯入根との爭に附會してある）。詭計を以て、敵の刀をすり替へたり、遠ざけたりした上で其の敵を斃すのはその敵が格段の勇者であるか、その大刀其の物に特別靈異な力が存するか、この二つの場合に試みらるべき方法である。今昔物語に見える、蘇我入鹿の大刀を、大織冠鎌足が、詭計を以て解き去らしめたといふ話は、恐らく第一の場合であらう。然し倭建命の場合は命は其の名の示す如く、天下無雙の勇者なのであるから、出雲建の武勇に恐れられたとか、萬全の策をとられたとか見るよりは、出雲建の佩いてゐる大刀が一種靈異な力を具へた、評判の名劍であつたと解釋する方が妥當であらう。而して命が詭計に成功して、まんまと出雲建を打殺した後建が常用の名劍はどうなつたか。これに就いて

は何等の記載もなくて只「やつめさす……」の詠歌が出てゐるだけである。こゝに於て私は、此の「やつめさす」の歌の解釋が、宣長翁の古事記傳以來誤解せられてゐるのではないかといふ說を持ち出したい。記傳の解釋を摘記して見ると、「ハケルタチ（原本萬葉假名）は佩有劍なり。かの詐刀を云」といひ「サミナシニアハレ（前同斷）は眞身無しに鳴呼なり云々」といひ、結局、出雲建の佩ける大刀は外觀は飾があつて立派だが、刀身のない木刀であつたことは不便の次第だといふ意味に解いてゐる。然しこれは橘守部が稜威言別（イツノコトワキ）に言つて居る通り、書記崇神紀に出てゐる同歌の場合を參考した爲に起つた誤解である。だまされたと知らず今初めて手にとつた木刀を「佩ける大刀」と繼續を現はす語法で言ふ筈もなく、「出雲建詐刀（コダチ）をえ拔かず。即ち倭建命其の刀を拔かして出雲建を打ち殺したまひき。爾（カレ）み歌よみしたまく」としてある古事記本文の意味とも承應しない。右本文中に言つてある、命が建を斬つた大刀は、すりかへた出雲建の大刀でなくてはならぬ。敵に木刀をつかませると共に、我は敵の名劍を利用して、詭計が二重の効果を奏する所に御伽噺としての妙味があるのである。即ち敵を居つた名劍を、切先から鍔元へとジッとながめて、今更の如く其の拵の莊嚴と、刃の鋭利とを讃歎したのが此の歌でなくて何であらう。記傳流の解釋はあまりに芝居氣のない、即ち物語の精神を感受しない解釋であるといはねばならぬ。守部の稜威言別（イツノコトワキ）の解は「一首の意は、さすがに出雲建と呼ば

るゝ者の佩きたる大刀ほどありて、葛蔓多纒、堅固製れるのみならず、身に錆ひと處居ずして、あはれ銳利刀なるかもとなり」とあつて、誠に明快である。「佐味」を眞身と解し「錆と一つ意に心得るは妄なり」と斷はつた宣長翁の說は迂遠であつて、守部が、和名抄に、「越中ノ國新川郡佐味ハ佐比」とあるを旁證として、佐味は錆なりと斷じ、「傳に眞身無しになど云へる、凡てひが事ぞかし」と舊說を一蹴した直截簡明の說に軍扇をあぐべきだと思ふ。さて、此の歌を以て此の說話は終結して、其の出雲建遺愛の名劍は何人に傳承されたか記してないが、話がこゝまで來れば、其の大刀が、倭建命鍾愛の武器の一に加へられたものと推斷してもまづ誤は無からう。而して此の劍こそ實に、出雲簸の河上に於て、倭建命の手に入つた、やつめさす（書紀崇神紀の歌によれば「八雲立つ」）出雲建の太刀であり、つゞめて言へば、「八雲の劍」であり、即ち「叢雲の劍」である。かく考へて來ると、倭建命の出雲建誅戮の說話は叢雲の劍出現の由來を語る說話の一異傳と見做すべきものなのである。

然らば、神劍の由來譚として、須佐之男神の場合と、倭建命の場合と、いづれがより舊い、より原形に近い形であるかといふと、私は倭建命の場合の方が舊い形であると臆測する。その臆斷の理由は次の二點に在る。第一は、神劍入手の段取に於て倭建命の場合は極めて自然で、無理が無い。然るに須佐之男神の大蛇退治の場合では、靈劍の出現が如何にも偶然的で、唐突である。現に先にも引例した

近松の「振袖始」には、ちやんとそこへ心づいて、八岐大蛇の前身を石長姫とし、姫が十握の寶劍を盜み出すといふ伏線を設けて、此の說話の不備を修補してゐる。第二には、此の寶劍と、其の獲得者との關係を見ると、須佐之男神の場合は極めて淡々たるものであるのに、倭建命の方は最後まで、叢雲劍（即ち草薙劍）と緊密の關係を保持してゐる。それ故、靈劍が大蛇の尾から出現する說話は、此の劍の由來を一層神秘化せんとする要求から、後に語り變へられたものであり、而してその新しい方の說話が勢力を得るやうになつた時代に、之に應じて說話の原形が刪修せられるに至つたものであらうと思ふ。即ち、倭建命の獲得した「やつめさす出雲建」の大刀に關する其の後の消息は抹殺されてしまひ、隨つて此の劍の靈異により、征東の際燒津野に於ける一大危難を免れるといふ話の伏線として、命が征東の首途、伊勢に參拜し、御姨倭姫より叢雲劍を授けられる一段が語り添へられねばならなくなつたのである。

さて次には、倭建命の征東の段に移るが、その首途、伊勢神宮を拜し、御姨倭姫に告別するのは、かの須佐之男神が根國行きの首途に姉君なる天照大神に告別する構想を借用したのであらう。即ち倭建命の御名によつて語られる第一次的說話形が、須佐之男の御名によつて語られる第二次的說話形の流布に依つて影が薄くなり、却つて第二次的說話の構想を逆輸入して、茲に第三次的說話形を生じた

ものと想像される。それから東國の野に於て、賊の爲に四方から火をかけられて、倭建命が危險に陷られた際、倭姫から授かつて來た劍と燧袋の神祕力に依つて、難を免れる一段は、大國主神が根國に於て、須勢理姫から貰つた神祕力ある領巾（ヒレ）で、毒蟲の難を免れ、又野火に燒け亡ぼされようとした時に、鼠の助けによつて、不思議に命全きを得た話と同巧異曲である。相模海に於ける弟橘姫の貞節は大國主神に對する須勢理姫の內助と好一對をなし、倭建命の「あづまはや」の言擧と、須佐之男神の「あが御心すが〳〵し」の言擧と、悲喜その場合を異にするが、地名說明の作用を成して居る點に於て一致する。而して、倭建命の「新墾筑波……」の問答歌と、須神の「八雲立つ……」の詠とが、共に遙かの後世からではあるが、短歌及連歌の始とせらるゝに於て不思議な一致を見せてゐる。

さて、倭建命征東の歸途、尾張の宮簀媛に對する成婚及詠歌は、須神の成婚及び詠歌、若くは大國主神の沼河姫及び須勢理姫に對する詠歌と揆を一にする。殊にその歌の性質に於て、倭建命の詠と、大國主神のそれとの間には、注意すべき類似がある。兩者共に相手の姫との贈答連作の長歌であり、而してそれが通常の抒情詩でなく、饗宴の席に公演せられる舞踊的演藝の歌詞とも見られる所の、頗る官能的享樂的な歌謠である。試に兩つの場合に於ける歌の前文を比較して見れば、此の消息は明瞭である。

故れ、其の彦男の神わびて、出雲より倭に上りまさんとして裝ひ立たす時、片御手は御馬の鞍にかけ、片御足は其の御鐙に踏み入れて歌ひたまはく（古事記、大國主神の須勢理姫に對する歌の前文）

爾に其の后大御酒杯を取らして立ち、依て指擧て歌ひたまはく（右に對する須勢理姫の答歌の前文）

其の宮簀姫大御酒盞を捧げて獻る、宮簀姫、其の襲の裾に月經着きたり。故れ其の月經を見て御歌よみしたまはく（古事記、倭建命詠歌の前文）

此の文にあらはれた人物の動作が、如何に演舞的であるかは夙に橘守部の注意した所で、稜威言別、大國主神の贈答歌の釋の條に、「又片御手片御足云々と云へる形態、何とかや俳優めくこゝちぞする」といひ、又其の詠歌の內容についても、「其の詞あまり打とけて、交接の狀をさへ崩し出し、又凡て俳優めくふし〳〵多かる云々」と指摘し、「古く來目舞の餘興に、さま〳〵古風を諷ひしさまなりければ、其の舞につけたる樂府の謠物なりけらし」と臆測して居るのは卓見である。然るに、倭建命の月經の歌の條に於ては、前の大國主神の歌と、性質上同類の歌なることに心附かずして、全く眞面目な抒情歌と解して、「汝が着せる襲の裾に」といふ句を、單に「月」といはん爲の序であると

說き、前文の「月經云々」は、其の歌中の序を、誤解若くは滑稽的に解釋して加へた句であると辨じて居るのは遺憾な次第である。さて大國主神及姫たちの贈答歌と、倭建命のそれとの內容について比べて見ると、

(上略)栲綱の白き腕、沫雪のわかやる胸を、そ手抱き手抱き叉がり、眞玉手、玉手さし纏き股長に寢はなさむを云々。(沼河姫の答歌)

久方の天の香山、利鎌にさ渡る株、ひわ細たわや腕を、纏かむとはあれはすれども、さ寢むとは我はおもへど、汝が着せる襲の裾に、月たちにけり。(倭建命の詠)

「栲綱の白きたゞむき」といひ、「ひわ細たわや腕」といふ、兩者の類似は到底見免し難い氣がする。たゞ前者の方が、官能的表現に於て一層濃厚の傾があり、詞句艶麗、加ふるに「ことの語りごともこをば」といふ、此の種の歌謠の常套句で終結して居るなど、後者よりも餘程後の享樂時代の所產であらうかと推測せられる。

さて最後に、倭建命の御最期であるが、これは頗る悲劇的で大國主神が、嫡妻須勢理姫と頸懸けりまして、平和に鎭まり坐したのとは、大に趣を異にする。けれども、須佐之男神が稻田姫との成婚の後、事なく鎭まり給うたに拘らず、根の堅洲國に於て、恐ろしい巨人として、永久の存在を示して居

られ、その故でもあらうが、後世牛頭天王と附會せられるに至つたのに對し、倭建命が八尋白智鳥と化つてみ空を飛び翔り(記による)遂に棺中には空しく御衣のみを止めて、昇天せられたといふやうな陰鬱な結末は(紀による)、一脈の相通ずる所があるやうに思はれる。

以上の比較に依つて、我が國の短歌及び連歌の始祖たる須佐之男神と倭建命、尙これに長歌の始祖として大國主神を配するならば、此の三柱の始祖の說話が、畢竟其の本源に於て、一つの英雄傳說の變形分派したものであると臆斷しても、さして不合理な假定ではあるまいと信ずるのである。

祝詞中の幣物『五色物』について

一、『五色物』といふ語の二種の解

延喜式祝詞中、廣瀬大忌祭、龍田風神祭、鎭火祭、鎭御魂齋戸祭(ミタマシヅメノイハヒドノ)の四つの祝詞に於て、列擧した幣物中に「五色物」といふ語が見える。眞淵の祝詞考、廣瀬大忌祭の「奉流宇豆乃幣帛者、御服、明妙照妙和妙荒妙、五色物」とある條の註に

四時祭式に、絁一丈八尺、絲二絇、綿五兩、五色薄絁各一丈五尺、倭文三尺云々とあるを、この

明妙と云より下へかけて見るに五色の物は、右の五色の絁也。或説に五色の物は、神寶の五色といふはあたらず（天、二九ウ）

とあり、頭註に、

陰陽式の儺祭に唱る文に、五色寶物、海山種々の味物云々と有に依て、こゝをも、五色の神寶とおもへる人も有と見ゆれど、こゝに引が如く、祭式の註文と合せて別有ことを知べし。（同前）

とある。

爾來此の考の説が定説となつたらしく、宣長の大祓詞後釋の附錄にも、此の語については説が見えず、鈴木重胤の祝詞講義、式田年治の祝詞便蒙、近年出版になつた畏友次田潤兄の祝詞新講や、岡泰雄氏の祝詞評釋など、皆考の説に從つて、五色物は五色の薄絁と解し、別に疑を挿んでゐない。私の見たのは以上擧げた三四の書に過ぎないから、或は此の外に異説があるかも知らぬが、まあこれだけでも、眞淵の説が定説となつてゐると見てよからう。

ところが私は、眞淵が或人の説として擧げ、之を否定した、五種の神寶と見る説がどうもよいやうに思ふ。實は最初私が、此の「五色の物」は五色の薄絁ではなさゝうだ、何か神寶とでもいふべき物五種を指すのであらうと思ひついた時は、粗漏な話であるが、祝詞考の此の條の註をよく見なかつた

時である。その後祝詞考に當つて見、始めて、「五色の物」を五種の神寶と解する舊説あることを知り、大に意を强うした次第であるが、殘念な事には、その説が誰の説であるかを知らず、從つて、さう解する十分の根據を知り得ない。そこで、少しく愚考を述べて見ようと思ふのである。

二、『五色』といふ語

「五色の物」といふ語が五種の神寶を指すといふ解釋が成立する爲には、まづ「五色」といふ文字が五種の意に用ゐられ得るといふことを證明せねばならぬ。尙煎じつめれば、「色」といふ文字が、「種」といふ文字の現はす意味に通用される場合があるかどうかの問題である。

現今「二(フタ)いろ三(ミ)いろ」といへば、それが「二種三種」の意にも用ゐられるが、平安朝初期に於ても同樣であつたと思はれる。儀式(貞觀儀式)卷一、神今食(ジンコジキ)の條『副命テ云、八社男八社女、御膳司幷色色ノ人等次第令ニ(ミコト)參進一宣ル』(增訂故實叢書本、七六、3)とある。これは、此の下文に『八社男以下依次令參進』とある下に『先八社男、次に八社女、次ニ典膳以下、次ニ中務省ノ丞・錄・內舍人』と

割註してある、その典膳以下の人々を「色色の人」といつたらしく思はれる。即ち「色色ノ人」は「種々の人」もしくは「階々の人」の意であらう。又、祈年祭祝詞中「御年皇神等」に對する祝詞に「白馬・白猪・白鷄、種種色物乎備奉氐」とある「種種色物」を、祝詞考と祝詞講義とは「クサグサノイロノモノ」と訓み、祝詞便蒙には、「種種色」の三字を「クサグサノ」と訓じ、平田鐵胤の正訓や次田氏の新講には「クサグサノモノドモ」岡泰雄氏の評釋には「クサグサノシナモノ」と訓んでゐる。此の内「色」を「イロ」と訓んだのは、考と講義とであるが、然し此の兩註とも、解釋の方では、「色」を Colorの意にはとらないで、「種」の意に解してゐる。即ち「種種色物」の訓は如何にともあれ、その意義は「種々ノ品種ノ物」の意であり、「色」は、品とか種とかいふ文字の意義に通用されてゐるのである。又延喜式卷三臨時祭の「國造奏二神壽詞一」の條に、「國造已下祝・神部・郡司・子弟、五色人等給レ祿」（國史大系十三、一五五、3）とあつて、其の下文に「祿法、國造絹廿疋……」神部不レ論二有位無位一各調布一端。郡司各二端。子弟各一端」とあるので、「五色人」は、國造より子弟に至る五種の人、五階級の人の意であること明らかである。且、延喜式卷十六、陰陽寮式追儺の祭文に「五色寶物」（同前十三、五五八）とあるのも、正しく五種の寶物の意と思はれる。これらによつて、「色」といふ字が、平安朝初期にも「種」の意に通用したことは確かであらう。

以上の如くであるから、祝詞中に見える「五色ノ物」も、必ずしもゴシキ（五色）の何かと見なくてもよい、五種の物と解し得る餘地のあることといふまでもない。

三、『五色ノ物』は果して五色の薄絁か

幣物中に「五色ノ物」といふ語の見えるのは、前にも言つた通り、三十篇近い祝詞の中で廣瀬大忌祭等四篇だけで、他には見えない、此の點から考へると、幣物中やゝ特種のものと思はれるが、四時祭式や臨時祭式を見渡して見ると、五色薄絁といふ幣物は、あまり特殊なものとは思はれない。先づ四時祭式の巻頭祈年祭の條からして、「奠ニ幣案上ニ神三百四座」に對して「座別ニ絁五尺。五色ノ薄絁各一尺」とあるを始め、次の「鳴雷神ノ祭」、その次の「春日神四座ノ祭」、それから續いて、殆んど祭毎に此の幣物が出てゐる。殊に「春日祭」には、散祭料として「上略五色ノ薄帛各二丈。木綿二斤。麻一斤。五色ノ木綿一百枚。五色玉二百枚。下略」などある。次の園（ソノ）、韓神（カラカミ）の祭にも「五色帛」「五色玉」「五色の薄絁」が見えてゐる。眞淵の言ふ如く、「五色物」が、五色ノ薄絁でありとした

ならば、春日祭の祝詞にも「御服波明多閉・照多閉・荒多閉・和多閉爾仕奉氐」とある「荒多閉」の下に「五色物」といふ語を挿入して言つて差支ない筈である。もしさうしたならば、一寸をかしなことになる。即ちその「五色物」は、五色の薄絁を指すのか、五色ノ木綿を指すのか、それとも兩者を總括して指すのかわからぬ事になる。

それのみならず、鎮御魂齋戸祭（ミタマシヅメノイハヒド）の祝詞にも「宇豆乃幣帛波、明妙和妙荒妙五色物」とあるのに、四時祭式下十二月祭の條に、其の幣物を記して

絁一疋。五色帛各一尺。絲一尺、綿一屯。倭文一尺。調布三端。庸布三段。木綿、麻各二斤。米酒各一斗。（以下神饌料略ス）

とあつて、五色薄絁は見えない。して見ると、此の場合の五色物は薄絁でなくて、帛を指すことになり、眞淵が廣瀬大忌祭の祝詞に於て爲した解は絶對なものではなく、薄絁にも、たゞの絁にも、又帛にも通用することになる。さうなると、たま〳〵一の祭の幣物に、そのいづれかゞ出て居る場合はよいが、これらが重複して出てゐる場合がありとしたら、甚だ不明確な表現となるわけである。

以上を要約すると、私が眞淵の解に對して抱く疑點は次の如くである。

（1）四時祭式によると、祭料として「五色薄絁」や「五色ノ帛」などを奉る祭は甚だ數多いのに

延喜式祝詞約三十篇中「五色物」といふ幣物の見えるのは僅に四篇に過ぎない。
春日祭や、道饗祭（臨時祭式の宮城四隅ノ疫神祭、八衢祭の幣物から類推）の幣物には、祭式によれば、五色薄絁が祭料とせられて居るのに、祝詞には「五色物」といふ語が見えない。

（2）「五色ノ物」といふ語は、鎮御魂齋戸祭（ミタマシヅメノイハヒドノ）に於ては、眞淵の言ふ如く、「五色の薄絁」に限ると見ることが出來ない。

（3）「五色ノ物」といふ語が布帛の類全體を意味するものとすると、あまりに不明確な語となる。

以上の理由で、私は眞淵の説は信ずるに足らぬと思ふ。

四、『五色物』といふ語の例

「五色物」についての眞淵の解を否定した私は、如何なる解を採るかといふと、最初に言つた通り私は五種の神寶といふ舊説をよしとしたい。それにはまづ、此の語の出てゐる場合を、一應觀察して見る必要がある。それで左に、その祝詞の名稱及祭神と、「五色物」といふ語の先行文と、後續文と

を抄出して見る。見易いやうにとの老婆心から假名交りに書く。

廣瀨大忌祭（川合ニ坐ス神）　奉る宇豆の幣帛は、御服は明妙。照妙・和妙・荒妙。五色の物・楯・戈・御馬に……

同　　上（山口ニ坐ス皇神）　宇豆の幣帛を、明妙。照妙・和妙。荒妙・五色ノ物・楯。戈に至るまで……

龍田風ノ神祭（天御柱國御柱ノ神）　奉らむ幣帛は、御服は、明妙。照妙・和妙・荒妙・五色の物・楯。戈・御馬に御鞍具へて……

同　　上（天御柱ノ命）　奉る宇豆の幣帛は、比古神に、御服は、明妙。照妙・和妙・荒妙・五色の物・楯・戈・御馬に御鞍具へて…

同　　上（國ノ御柱ノ命）……　比賣神に、御服具へ、金の麻笥・金の椯・金の桛・明妙。照妙・和妙・荒妙。五色の物・御馬に御鞍具へて

鎭　火　祭（火魂神）　…進る物は、明妙。照妙。和妙・荒妙・五色の物　を備へ奉りて、青海原に住む物は……

鎭御魂齋戸祭（神魂以下九座）　…宇豆の幣帛は、明妙・照妙。和妙・荒妙・五色の物　の酒は瓮邊高知り……

以上の如く四篇の祝詞のうちに、七回此の語が用ゐられてゐる。さて此の七例共、「五色の物」の先行句は、「明妙・照妙・和妙・荒妙」であつて、一も例外がない。而して、此の語の後續句は、七

例の内五例は「楯・戈〔御馬〕に」と續き、終の二つが例外である。それで、此の「五色の物」が、先行句に附いて、御服の料たる明妙以下布帛の類と同類の物と見るべきか、又、此の語が下の、楯・戈・御馬等の武具の類に附いて、所謂神寶の類と見るべきか、これが此の語の意義の分岐點を成す問題である。

以上の例を見渡して、統計的な商量をするならば、此の語はどうしても上に附いて、布帛と類を同じうするものと考へざるを得ない。何となれば、七例が七例共、先行句は「明妙……」とあつて、此の先行句と「五色の物」の結合關係は七分の七であるのに對し後續句との結合關係は七分の五に過ぎないからである。眞淵が此の語を、廣瀨大忌祭の條に於て、四時祭式の同祭の祭料と照合して、これを、「五色薄絁」と解した根據も、恐らく此所に在るのであらう。

然し、私は此の際單純な多數決の判斷に服することは出來ない。それは、神寶說を、他の考量によつて補足し、七分の五の對抗力を七分の七、若しくはそれ以上に高める可能性があると信ずるからである。

五、『五色物』といふ語の出てゐる祝詞の祭

甚だ迂遠な考へ方かも知れないが、私は前にもいふ通り、此の「五色ノ物」を以て、やゝ特殊な幣物であると感じ此の幣物を受ける神に、本質的共通性の存する事を思ひついた。而して此の方面から五色ノ物、とりもなほさず神寶なりとの說を强め得ると信ずる。

概して言へば、此の「五色ノ物」の幣を受けられる神々は、荒び祟る神である。前節で例を擧げた順に言つて見ると、まづ第一廣瀨の川合に坐す神は、若宇加能賣命で、これは豐受姬ノ神と異名同神の女神であるらしく、決して本質的には恐しい神ではない。然し、三川合流の地點に鎭座されて、風雨適順の時は、田畠に灌漑の便を供するが、一朝風雨が宜しきを失すると、河水氾濫して農民の勞苦を水泡に歸せしめてしまふ。此の神に對する祝詞にはその事は見えてゐないが、廣瀨大忌祭祝詞の第二節なる山口に坐す皇神等の祝詞に、「山山の口より狹久那多利(サクナダリ)に下し賜ふ水を、甘き水と受けて、天ノ下の公民(オホミタカラ)の取作れる奧都御歲を、惡しき風、荒き水にあはせ賜はず、汝が命の成し幸はへ賜は

ば」とあるのは、川合に坐す神にも、意味の上では及ぶのである。故に此の第一第二例の神は、其の黠から言へば荒ぶる神の性質を持つてゐること疑ない。次に龍田の風神、鎮火祭の對象たる火神が、共に荒ぶる神なることは今更穿鑿するまでもない。さて、鎮御魂齋戸祭については、學者によつて多少の異説があるやうであるが、此の祭に祀られる神は、祝詞考に言つて居る通り、神祇官西院に坐す八神である。八神は、神魂神(カミムスビノ)以下五柱の産靈神に、宮殿神(大宮ノ賣の神)、食神(御食津神(ミケツ))等を加へた御神靈で、古語拾遺によれば、神武天皇以來宮城内に鎮座せられる神である。かやうに古くから皇居の御側近い宮城内にましますす神は、ともすると祟をなすものと考へられたらしい。殊にそれが靈魂を支配する魂(ムスビ)の神なるに於て、玉體の御不豫、延いてはその御靈の天翔り給ふことも、其の一半は此の年古りた魂の神々の御しわざと考へられたであらう。今直に適切な例を擧げ得ないが、「いそのかみふりにし戀の神さびてたゝるにわれはいぞねかねつる」(古今集誹諧、詠人しらず)の歌でもわかる通り、戀でさへも年古りたるは、神さびたゝりをするといふくらゐであるから、宮城のぬしとも申すべき古い靈魂支配の神々が、陰慘な感じを以て恐れられた方面のあつたことは疑無い。そこで宮内省では毎年十一月中の寅の日に鎮魂祭を行ひ、更に十二月の吉日に於て、神祇官に於て齋戸ノ祭を執行し、魂神(ムスビ)及宮殿神を媚び鎮めることによつて、向一年間、玉體の巾府に大御魂を奉鎮する保障を

得んとしたのである。私は此の祭の意義をかくの如く解するが故に、此の祭の對象たる神々も亦祟る性質を持つて居られるものとする。即ち「五色ノ物」を供へて祭る神々は、例外なく荒び祟る神々であるといふことになる。

六、遷却祟神の祝詞と五種の神寳

前節に擧げた「五色ノ物」といふ語を含む四つの祝詞の對象たる神々は、皆多少とも荒ぶる神の性質を有するものであるが、その他の祝詞のうちにも、同樣祟つたり荒びたりする神を對象するものがある。その最も明瞭なものは遷却祟神の祝詞である。宣長は大祓詞後釋の附錄に於て、此の祝詞は本來は道饗(ミチアヘノ)祭の祝詞であると言つて居るが（舊全集五、四九三）、とにかく宮城内に入り來る不良の神を敬して遠ざける目的の祝詞であることは、その本文に明らかである。前節に於て述べたやうに、その幣物中に「五色ノ物」を含む祝詞の神々は、祟り荒ぶる性質の神であるといふ着眼を、此の遷却祟神の祝詞にうつして見ると、此の祝詞の對象たる神は、當に此の「五色ノ物」の幣を受けらるべき神

のやうに思はれる。然るに、此の祝詞の幣物の條に「五色ノ物」といふ語は見えずして、次の如きものである。

進る幣帛は、明妙、照妙、和妙、荒妙に備へ奉りて、見し明らむる物と鏡、翫ぶ物と玉、射放つ物と弓矢、打斷つ物と太刀、馳せ出づる物と御馬、御酒は瓱の戸高知り、瓱の腹滿て雙べて……

さて、前に「五色ノ物」の語例を擧げた際注意しておいた通り、此の語の先行句は七例共「明妙・照妙・和妙・荒妙であり、後續句は七例中の五が「楯・戈」等の武具であつた。そこで、かの『五色ノ物』といふ句を含む幣物の配列と、右の祝詞の幣物の並べ方とを比較して見ると、先づ普通の解釋としては、此の祝詞の、四種の妙の次ぎに、「五色ノ物」の一句を挿入すれば、その後續句は、鏡、玉、弓矢、太刀、御馬となり、大體に於て武具の類と見做し得るから、かの廣瀬大忌以下四つの祝詞に於ける幣物の配列と同じ系列になると考へられる。即ち、此の祝詞では「荒妙」の下に、「五色ノ物」といふ句が脱ちた形になつてゐるのだと解し得る。

然し右の穩當らしい解のほかに、かういふ解も成立の可能性があらう。即ち、鏡、玉、弓矢、太刀御馬の五つの物こそ所謂「五色ノ物」で、此の祝詞には、此の五種の特殊の幣物（即ち神寶）を、品目を明かにして列擧したから五色ノ物といふ總括的語句を必要とせぬのであるといふ解である。

但し此の解に對しては差向き下の如き抗議が提出されるに相違ない。『五色ノ物』をさういふ種類の神寶をさすものとするならば、かの廣瀬大忌以下の祝詞に於て、『五色ノ物、楯、戈、御馬』、といふ工合に、『五色ノ物』の下に、更に二三の武具が擧げてあるのはをかしい。『五色ノ物』で總括的に言つたならば、その下に更に、同性質の神寶を指名して擧げる筈はあるまい。それでは、あまりに不統一な列擧法である。遷却祟神の祝詞に於て、此の特殊幣物が五種になつてゐるのは、恐らくは偶然の事で、この一例を以て、これを『五色ノ物』に擬せんとするは不當であると。

此の抗議は誠に道理であるが、私は尙此の後の解を固執したく思ふ。祝詞中神寶を列擧してあるのは、春日祭、平野祭並に久度古開の祝詞で、春日祭の神寶は五種、平野祭のは六種と見られる。

春日祭……貢る社寶は、御鏡・御横刀・御弓・御桙・御僃備へ奉り、御服（ミソ）は明多閇・照多閇…

平野祭……進る御財は御弓・御太刀・御鏡・鈴・衣笠・御馬を引並べて、御衣は明多閇・照閇…

奉獻する神寶の數を五といふ定數に限らうとする論者にとつて、平野祭のそれが六種であることは頗る不都合なのであるが、强ひて言へば、廣く神寶といふうちにも神御自身御心を慰め給ふ御物の具と、日常の御生活に必要な御調度との二種の別がある。後者は正（タヾ）しくは御裝束の物といふべきもので、平野祭の神財中、衣笠の如きはこれに屬する。皇太神宮儀式帳の新宮遷奉御裝束用物ノ事の項に「紫

衣笠二口」（群書類從一、一一）とある如き此の例である。されば、平野祭の神財六種の内衣笠は、舊くは此の列擧中に無かつたのが、後に挿入されたのかも知れぬと考へ得るかと思ふ。此の二つの祝詞の外、出雲國造神賀詞中に見える獻り物は、玉、横刀、鏡、倭文、白馬、白鵠の六種であるが、その内、倭文は織物で、御服類の料であらうから、他の五種とは用途を異にする。よつて、これを除いて見れば五種になる。此の倭文については神賀詞中に「倭文の大御心も多親」とあつて、倭文は序詞の如く用ゐられ、正面から奉獻の神寶として數へあげてゐるのでもなさゝうに思はれるから、これを神寶中から除いて見てもよからう。尚前にも擧げた陰陽寮式の追儺祭文中に五色ノ寶物（國史大系一三五五八）とあるのを參照して、幣物中の神寶列擧が大體に於て五種を定數とする習はしであつたと考へてよからうと思ふ。

七、春日祭の祝詞と五種の神寶

かく奉獻の神寶を五種に限る思想があつたと假定しても、さて、その神寶列擧を省略して、これを

『五色ノ物』といふ語で總括したのだといふ解は直に成立致しかねる。それは前にも言つた通り、廣瀨大忌の祝詞に於て二箇所、龍田風神の祝詞に於て三箇所、『五色ノ物』の下に、更に神寶即ち御戈御馬等を附け添へて言つてあるといふ事である。此の矛盾は殆んど辯解の致しやうがないやうであるが、私は次の如く此の矛盾を解釋する。

私の想像する所では、春日祭の祝詞は、祝詞その物としては、決してそんなに古いものではないがどういふ事情からか、その幣物の列擧法は最も古風を保ち標準的なものである。抑々神への幣物は三種に分れ、其の一は神服料であり、其の二は神寶料であり、其の三は神饌料である。三者固より輕重はないであらうが、神の精神生活に於ける要求物を上品なものとし、衣食の如き必要品を下品のものとすれば、神寶、神服、神饌の順序となる。春日祭の幣物列擧は此の順序によくかなひ、且つその幣物の種類を異にするに從ひ、「神寶は」「御服は」「四方の國の獻る荷前取竝べて」といふやうに先づその種目をことわつてゐる。今この幣物列擧の順序系統を明かにする爲に、表の形にして示すと左の通りである。

(1) 貢る神寶は ……………………………… {御鏡・御横刀・御弓・御桙・御馬} に備へ奉り(テ) ——

想ふに右の幣物の系列は理想的のもので、必ずしもどの神にも、此の三種の幣物が組合はされるのでないことは、延喜式四時祭式等の祭料の記載に照らして想察出來る。而して、神寶の類殊に武器に屬するものは、伊勢の二所大神宮の如き至貴の神の外は、たゝり荒ぶる神にだけ獻る習はしであつたのではなからうか。それはかの遷却祟神の「射放つ物と弓矢、打斷つ物と太刀、馳せ出づる物と御馬」とある如き、上代人が神樣を腕白な子供のやうに考へてゐたらしく思はれる文句によつて想像される。

しかも、これら荒神(アラガミ)に對しても、延喜式制定當時に於ては、實際にはかゝる神寶の奉獻も稀になり、

たゞ祝詞の上にだけこれが殘存することになつたのだらうと想はれる。（四時祭式、臨時祭式等の祭料參照）さてかうなると、實際獻りもせぬ神寶の品目を、かの遷却祟神の如く、面白い對句仕立で表現するのも、却てをかしなものであるから、これを總括して漠然たる「五色ノ物」（五色はイックサと訓んだらうとも思はれるが、程なくイッイロと訓むやうになつたらう）といふ語を以て之に代へるやうになつたのであらう。さうして此の時代には、實際上幣物の主位を占めるものは布帛の類であるから、從つて祝詞の上に於ても、神服料たる明妙照妙等が幣物の第一位に上り、五種の神寶の總括語たる「五色ノ物」といふ語は第二位に降つた。かうなると「五色ノ物」といふ語が漠然たる表現である爲に、其の意義が不明となり、上の「明妙照妙…」一類の物を指すものらしく考へられて上句と結合する勢を馴致した。然るに其の後何等かの事情で、たとへば惡疫流行とか、風水害のあつた年などに某神の祭に際し、特に幣物を重くして、楯・鋒・馬などを奉獻したといふやうな事があつて、祝詞幣物の條に之を加へる必要から、「五色ノ物に備へまつりて」（ある定數、又は、其の物の種類を盡して奉る場合「何々に備へ奉り」といふ。然るべき定數に具足せしめる義である）とある、その「五色ノ物」の下に「楯鋒御馬」などと加へたものと思ふ。而してかゝる場合の祝詞が例になつたのが、廣瀨大忌や、龍田風神の祝詞であらうと想像する。

但し、私のいふ如く、春日祭祝詞の幣物列擧の形が標準的なものとし、此の形からだん〴〵變化して來たものとするならば、前に表のやうにして擧げた(1)と(2)とが融合して、「御服は明妙・照妙・和妙・荒妙・五色の物、楯戈御馬に備へまつりて」と言はねばならぬ筈である。然るに此形に類似したものは、廣瀬大忌の「明妙…五色の物、楯戈に至るまで奉る」とある一つだけで、他の二例は、共に龍田風神祭に見える例であるが、「明妙…五色の物、楯戈御馬に御鞍具へて」とある。これは「楯戈御馬に備へまつりて」の定形の「に」といふ助詞の意味が正しく理解せられなくなつて、「御馬に」の下に「御鞍(ヲ)」を挿入し、「まつり」といふ敬語を除いた形ではあるまいかと思ふ。御馬に具へまつりと言つたのでは、何を具へるのかわからぬと淺はかな誤解から「御鞍」といふ客語を補つたものだらうといふ想像はよほどのたしかさを持つと信ずる。もしさうとすれば、平安朝中期頃には、古體祝詞の理解は神祇官の諸官に於てもよほど覺束ないものになつてゐたのであらう。さうしてその不理解から起る多くのさかしらが、現存する延喜式祝詞の文脈を、よほど晦澁にしてゐるといふ事も考へ得られることである。現存延喜式の最古の寫本は九條家の本で平安朝中期よりやゝ下れるものかと言へば、此の程までには、或る程度の改竄も行はれたことゝ思はれる。かういふ見地から言へば、陰陽寮式に見える追儺の祭文に「五色寶物・海山の種種(クサグサ)の味物(タナツ)を給ひて……」(國史大系十三、五五八)

とあるのが却つて古意に副うた書き方であるとも考へられぬことはない。且は、此の祭文の終に「大儺公小儺公持二五兵一氏追走刑殺物會聞食登詔」とある。これは「五つの兵（ツハモノ）持ちて、追ひしぞけ、刑殺（ツミナハ）むものぞと。…」とでも訓むのであらうが、その「五つの兵」即ち五種の武器こそ、荒ぶる神の喜び給ふ翫び物として奉る神寶ではなからうかと思ふ。而して五つの兵の品目は、或る時代には固定しても居つたらうが、而もそんなに其の固定性は絶對なものでなく、武器ならぬもの（鏡や玉）も加へて五つの品種とし、これを五色の神寶、略しては五色の物とも言つたのであらうと、これが私の「五色の物」に對する想像說である。

八、結　語

以上の想定により、私は祝詞中の「五色の物」といふ語は、その語が用ゐられた當初は、五種の神寶を指したものであらうといふ。然しそれが、延喜式編纂當時、もしくは、平安朝中期頃には、原義が忘れられて、神祇官の人々に於ても、後世眞淵等の解した如く、五色の布帛の類か何かを指すもの

と誤解誤用するに至つたもので、此の點から言へば、眞淵の「五色の物は五色の薄絁なり」といふ解は、或る意味に於て正しいのである。たゞ私は、祝詞の原形を想像し、現在吾々の見る延喜式祝詞を還元する心掛で理解するには、「五色ノ物」は、遷却祟神や、春日祭祝詞に見える五種の神寶の類の總括語と見るのが、古意に副ふものであると主張したく思ふのである。

こゝに一言附け添へておきたい事は、「五色の物」といふ語の見える祝詞は、祟り荒ぶる神を祭るものであると共に、その祝詞四篇の内三篇は神話傳說を含んでゐるといふ一事である。

龍田風神祭　　崇神天皇の朝に於ける神の祟の傳說

鎭　火　祭　　イザナギの命火神を生み給ふ傳說

鎭御魂齋戸祭　　葦原中國平定の神話

此の事から類推すると、廣瀨大忌祭も、舊くは、龍田風神などと同樣の傳說を語る祝詞であつたのではないかと思ふのであるが、今の廣瀨大忌の祝詞は、傳說を伴ふ事なく、至つて平凡な祭祀祝詞である。此等三篇を外にすると、壽詞と稱せらるゝもの全部、並に壽詞に准ぜらるべき性質のもの若干に於て、神話傳說の伴ふを見る。即ち、出雲國造神賀詞に大穴持命の國土奉獻の神話、中臣壽詞に天孫降臨神話、大祓ノ詞（これは、言靈によつて、穢をはらふもので、消極的意味の壽詞である）に同

降臨神話、大殿祭（壽詞に准ずべき性質を有す）に同じ神話が見える。而して神話傳說を伴ふものは神に對する態度が眞劍で、言靈信仰の熱情が見られ、文學的價値が高い。これらは眞淵が、その文辭の鑑賞から、比較的古い祝詞として擧げたものである。蓋し「五色ノ物」といふ語を含む祝詞は、概して古いものであり、恐らくは、五色ノ物といふ語の用ゐられる前の、これら祝詞は、もと、遷却祟神のそれの如き形式で、神寶が列擧せられてゐたのではないかと思ふ。これらが比較的古い時代の製作たる俤を傳へてゐる祝詞である以上、かの「五色ノ物」も、どうも五種の神寶と解した方が妥當であると信ずるのである。（昭和五、六、三）

「ゆゑ」の古用について

緒言

「ゆゑ」といふ語は、本來、物事の起る原因・理由、若しくは事故といふ意義を持つた名詞である。

わがせこにたゞにあはゞこそ名は立ためことの通ふに何か其の故（萬葉十一）

たえず行く明日香の川のよどめらば故しもあるごと人の見らくに（萬葉七）

伊香保ねにかみなりそねわがへにはゆゑはなけども子らによりてぞ（萬葉十四）

これが一轉して、體言の下に著いて、その體言の示す事物が、原因若しくは理由の起點たることを示す語となつた。此の場合の「ゆゑ」は、體言に接著して、それを副詞化する接尾語と見るべきものである。私は、「ゆゑ」が必ず體言の下に接著して、用言に著かないといふ點を、「ゆゑ」の古用の特性と見てゐる。以下擧げる所の五十餘例のうち、「ゆゑ」が用言に連る例は唯二例だけである。此の事實から考へて見ると、宣長翁の古訓古事記に、「僕在₂淤岐嶋₁。雖₂欲₁度₂此地₁。無₂度因₁。」とある原文を、「僕(アレ)、淤岐ノ嶋に在りて、此の地に度(ワタ)らまく欲りつれども、度らむ因(ヨシ)無かりし故(ユヱ)に」と訓んで居られるのは、如何なものかと思ふ。かう思ふのは、或は私の觀察の狹隘なのに因るかも知れないが、私は、「ゆゑ」の古用の特性を上述の如く見、これを基礎として、「ゆゑ」の意義を考察して行かうと思ふ。

さて、「ゆゑ」はかく體言に著いて之を副詞化するが故に、他の副詞に於けると同樣「何々ゆゑに」と、助詞「に」を言ひ添へて、副詞としての格を明示することもある。然し、「ゆゑ」單獨の場合とそれに助詞「に」を添へた場合とで、格別意義の上に差異はないから、これから、「ゆゑ」といふ語に就いて述べるのに、此の二つの場合を區別せず、一括して「ゆゑ」とだけ言つておくことにする。

山の邊の小島子ゆゑに人衒ふ馬の八匹(ヤツキ)は惜しけくもなし（雄略紀）

右の例の如く、接尾語として用ゐられる「ゆゑ」は、「何々のために」「何々によつて」といふやうに、原因・理由の起點を示すのが本來の意義であるが、更にこれが一轉して、或る場合に於ては「何であるのに」「何々であるにもかゝはらず」といふ反接的意義にも用ゐられるやうになつた。

甚だもふらぬ雪ゆゑここだくも天つみ空はくもらひにつゝ（萬葉十）

萬葉集古義註「歌の意は甚だしくもつよく降らぬ雪なるものを」（古義、國書刊行會本四、四五九）

此の如く、接尾語として用ゐられた「ゆゑ」には、原因・理由を肯定的に示す場合と、否定的に示す場合とがある。前者を「ゆゑ」の順態といひ、後者を「ゆゑ」の逆態と名付けておく。此の順逆兩態が同時代に並び行はれた爲、今日から見ると、其のいづれに屬するかの判定に、往々困難を感ずる場合がある。

私は奈良朝及び平安時代に於ける「ゆゑ」の用例六十ばかりを取つて（奈良朝時代の例は、自分で紀・記・萬葉集の歌に就いて探し、平安朝時代の例は增補雅言集覽によつた）觀察して見た。「ゆゑ」が順態なる場合と逆態なる場合とによつて、この各を含む文に、何等か語法上の差異はないであらうか、もしそれがあるとしたならば、それを標識として順逆識別の參考に資することを得べく、幾分其の紛らはしさを減じ得るであらうと考へたからである。而して仔細に觀察した結果、順逆兩態の外に、

兩態の中間態ともいふべきものゝあるのに心づいた。かくて、「ゆゑ」の用語を、順態・逆態及び中間態の三種に分類整理し、各態の含まれてゐる文の構成上に、多少ながら差異あることを知るを得た。左にその結果を記述して見よう。

一、順態の「ゆゑ」其の一

おのれゆゑ罵らえてあればあしげ馬の面だかぶたに乘りて來べしや（萬葉十一）

人目ゆゑ後にあふひの遙けくばわがつらきにや思ひなされむ（古今、物名）

右の例に於ける「ゆゑ」は、「おのれ」「人目」といふ體言が下の「罵らる」「あふひ遙けし」といふ事實を惹起す原因たることを示して居るのであつて、接尾語「ゆゑ」の本義的用法である。これを「ゆゑ」の順態とし、而して、「ゆゑ」を中心として、文の構成を觀察して見ると、左の如くである。

體言—ゆゑ—陳述ノ語句

右の構成樣式に於ける「ゆゑ」は、例外なく本義的用法で、「何々のために」「何々によつて」とい

ふ口譯に當るものである。

（以下の例に於て「ゆゑ」の上の體言には＝を、「ゆゑ」には｜を施す。）

水底に沈く白玉たがゆゑに心つくして我が思はなくに（萬葉七）

我がゆゑに言はれし妹は高山の峰の朝霧過ぎにけむかも（萬葉一）

うば玉の夜床も荒るらむ、そこゆゑに慰めかねて（萬葉二、長歌）

かくゆゑに見じといふものをさゝ浪の舊き都を見せつゝもとな（萬葉三）

月ゆゑにさゝずばしばしこととはむ柴のあみ戸よわれまたずとも（拾遺愚草上）

時雨ゆゑかづくたもとをよそ人は紅葉をはらふ袖かとや見む（拾遺、冬）

同態の例はたいして必要でないと思ふから、以上八つだけに止めておく。

二、順態の「ゆゑ」其の二

大船の思ひ憑める君ゆゑにつくす心はをしくもなし（萬葉十三、古義五、四九一）

古義註、「君故爾は、多くは君なる物をといふ意に心得ることなれど、此は尋常の如く、君なるが故にの意なり。（略解に、こゝなるをも、君なるものをの意とせるは、いみじきひがごとなり）」

甲斐がねの松に年ふる君ゆゑにわれはなげきとなりぬべらなり（貫之集下）

右の例歌に於ける「ゆゑ」は、一首の意味から推して、これまた前項同様順態的意義であること明かである。而して、此の例の前項の文の構成と比較して異る點は、「ゆゑ」の上の體言が、形容詞的修飾語を有して居る一事である。此の如き構成の文中に在る「ゆゑ」は、常に順態的意義であるかといふと、必ずしもさうでない。私は、後々に述ぶる所の逆態若くは中間態の「ゆゑ」と比較した結果此の種の構成に於ける形容詞的修飾語が、否定的消極的意義を含まざる場合に於てのみ「ゆゑ」が順態的意義になるものと思ふ。何故にかゝる場合に於ける「ゆゑ」が順態的意義となるかについては、私はこれを證明するだけの確實な根據を持つて居らず、又、否定的消極的意義云々と言つたところで實際の判定は、甚だ困難であることを認めるものであるが、後々述ぶる所の諸の範疇と相照らし、此の如き範疇を立て得る幾分の可能性ありと信ずる。よつて此の構成を以て、「ゆゑ」の意義辨別の一定型として認めたのである。即ち前項に述べた「ゆゑ」と共に、口譯に於て、其の文語のまゝに「…

…ゆゑに」と譯すか、或は「……の爲に」「……によつて」「……であるから」など譯すべき順態的意義を有するものである。この構成を圖式樣に示せば次の如くである。

消極的意義ヲ含マザル形容詞的修飾語―體言―ゆゑ―陳述ノ語句

次の諸例皆此の構成に相當し、隨つて、その「ゆゑ」は順態の意義を爲すものである。

（次の例に於て〰〰を附したのは形容詞的修飾語）

命あらばあふこともあらむ吾がゆゑにはたな思ひそ命だにへば（萬葉十五、古義六、二六五）

うらもなくいにし君ゆゑ朝なさなもとなぞ戀ふるあふとはなしに（萬葉十二、古義五、四二一）

つるばみの一重衣のうらもなくあるらむ子ゆゑ戀ひわたるかな（萬葉十二、古義五、三〇三）

（右二首の歌、古義には逆態の意に解してゐるが、私はこれを順態に解する。これについては後にいふ。）

おそくとく開くる枝の花ゆゑに身をもうしとは何か思はむ（元輔集）

花薄むすびおきつる袂ゆゑ露も心もとけず見えける（清愼公集）

冬來ればやく炭がまの煙ゆゑよそにもしるし大原の里（拾遺集）

山がつの身のためにうつ衣ゆゑ秋のあはれを手にまかすらむ（拾遺愚草上）

以上擧ぐる所の順態其の二の例合計九首、內四首は萬葉集より、五首は平安朝の歌である。

三、逆態の「ゆゑ」其の一

はしきやし吹かぬ風ゆゑ玉櫛笥開きてさねし吾ぞ悔しき（萬葉十一、古義五、一四七）
まねくとて立ちもとまらぬ秋ゆゑにあはれかたよる花すゝきかな（拾遺、秋）

右の例に於ける「吹かぬ風ゆゑ」は「風が吹き入りもしなかつたのに」の意、「立ちもとまらぬ秋ゆゑに」は「秋が立止りもせぬのに」の意で、共に私の所謂逆態の「ゆゑ」である。此の種の例として後に擧げる十四首の歌、その內一二首は、先哲の註に順態として解いてゐるものもまじつてゐるが私の見る所では、皆「……ノニ」と、逆態に解すべきものと思ふ。而して、これらの例歌の構成を觀ると、「ゆゑ」の上の體言に冠せられてゐる修飾語が、「吹かぬ風」「立ちもとまらぬ秋」といふ具合に、否定助動詞「ず」の連體形を以て終つてゐることに注意が引かれる。此の「……ぬ―體言―ゆゑ」といふ構成の例は、私の蒐め得た「ゆゑ」の用例中、多少とも逆態的意義を有すると思はれる三

十七例（此の內には後に述べる中間態なるものも含めてある）の內十六例を占めて居るのであるから決して偶然的の構成ではない。殊に十六例のうち十二例は萬葉集の歌であるところから推せば、少くとも萬葉時代に於ては、「ゆゑ」の逆態的意義成立の爲に、此の構成はかなり必要な條件であつたらしく想定させる。故に私はこれを「ゆゑ」の逆態成立の最も主要なる構成樣式と見るのである。例により、この構成を圖式風に示しておく。

否定助動詞「ず」の連體形ニ終ル　修飾語—體言—ゆゑ—陳述ノ語句

何故かゝる構成が、「ゆゑ」を逆態ならしめるかについての愚見は、項を改めて述べることゝし、茲には先づ私の得た此の種の例を列擧しておく。

（以下、「ゆゑ」の上の、體言が冠してゐる修飾語の終結たる「ぬ」の傍に◎符をつける。又從來修飾語に施した符は省くことにする。）

甚だもふらぬ雪ゆゑこゝだくも天つみ空はくもらひにつゝ（萬葉十、古義四、四五九）

いくばくもふらぬ雨ゆゑ我がせこがみ名のこゝだく瀧もとゞろに（萬葉十一、古義五、二三五）

甚だもふらぬ雨ゆゑにはたづみいたくな行きそ人の知るべく（萬葉七、古義三、五〇五）

ちりひぢの數にもあらぬわれゆゑに思ひわぶらむ妹がかなしさ（萬葉十五、古義六、二五五）

父母に知らせぬ子ゆゑ三宅道の夏野の草をなづみけるかも（萬葉十三、古義五、五三四）

右一首、古義には順態に解してゐる。これらは一括して後にいはう。

朝東風（ゴチ）にゐでこす浪のさやかにもあはぬ子ゆゑに瀧もとどろに（萬葉十一、古義五、一六六）

すゞきとるあまのともし火よそにだに見ぬ人ゆゑに戀ふるこの頃（萬葉十一、古義五、一七八）

夕霧に衣はぬれて、草枕旅ねかもする、あはぬ君ゆゑ（萬葉二、長歌終節、古義一、五六四）

晝はも日のこと〲、夜はも夜のこと〲、立ちてゐて思ひぞ吾がする、あはぬ子ゆゑに（萬葉三、長歌終節、古義二、二五〇）

はしきやしあはぬ子ゆゑにいたづらにこの川の瀨に裳の裾ぬれぬ（萬葉十一、古義五、八一）

鳥矢（トヤ）の野（ヌ）にをさぎねらはりをさ〲もねなへ子ゆゑに母に罵（コロ）ばえ。（萬葉十四、古義六、一四三）

をしめども遂にとまらぬ花ゆゑに春は山べをすみかにぞする（後拾遺、春下）

あかつきを何にまちけむ思ふことなるともきかぬかねの音ゆゑ（更科日記）

おくれじとちぎらぬ秋の別れゆゑことわりなくもしぼる袖かな（拾遺愚草上）

以上擧げた逆態其の一の例合計十六、内十三首は萬葉集より、四首は平安朝の歌である。

四、「……ぬ―體言―ゆゑ」といふ構成に於て「ゆゑ」が逆態となる理由

茲に私が述べんとする說は、決して私自身十分滿足すべきものと思つてゐるわけではない。否むしろ、語法と語義との關係を專門に硏究して居られる先輩方の敎示に俟たねばならぬと覺悟して居るのであるが、行掛り上、茲に文字通りの愚見を述べて、先輩方の注意を此の方面に惹く媒としたいと思ふのである。

順態の場合「雪ゆゑ」「風ゆゑ」といへば、體言と「ゆゑ」との接着關係は何者にも妨げられず頗る緊切である。隨つて其の雪、風、といふ語に、原因の動力となり得る現實性が充實して感ぜられる。然るに、「降らぬ雪」「吹かぬ風」と言つたのでは、雪、風、といふ語の現實性は全く滅却し、原因動力の所在を示す「ゆゑ」との關係は甚だ空疎になつてしまふ。故に「吹かぬ風ゆゑ」といふよりは、「風吹かぬゆゑ」と言つた方がむしろ自然な感じがする。然るに「ゆゑ」は、此の時代に於ては體言

に接着する接尾語であるが故に、其の語法上の約束に從つて、原因の動力としては旣に有名無實のものとなつた體言を手離さないのである。もし體言と「ゆゑ」との結合が解體されて、其の體言は主語なり補語なり（所謂客語を含めて）の地位に陞り、今日行はれてゐる語法の如く、「雪ふらぬゆゑに」といふ具合に、「ゆゑ」が接續詞的性質のものに變化すれば、これは「ゆゑ」の語法上の性質に於ける一大變革である。（按ずるに「ゆゑ」が體言と離れぬ限り、「ゆゑ」の關係する範圍の文は單文組織であると思ふが、兩者が分離すれば、「ゆゑ」の上の方も文としての値を持ち來つて、複文組織に變化するであらう）「吹かぬ風ゆゑ」といふいひ方は、此の大變革に隣接して、辛うじて「ゆゑ」本來の語法上の條件を保持してゐるといふ一大危機なのである。かういふ意味で、此の構成に於ける「ゆゑ」はかの最も單純なる順態の場合に對し、正にそれと反對の極端に立つものと見做し得る。而して形式の變化は、其の內面に於ける意義の轉移に應じて起る現象と考ふべきであらうから、此の構成形式の場合が逆態的意義の最も著しい標識であると考へてよさゝうに思はれる。

尙、逆態の場合でも「あはぬ子ゆゑに」の如き場合は、「ふらぬ雪」「吹かぬ風」の例の如く、「子」といふ體言の現實性が全部滅却するとは考へられないが、「あはぬ」といふ否定的條件の下にある子（戀人・妻などの意）は、その現實的要件を多分に失つてゐるものと言ふべきであらう。私は、「あ

はぬ子ゆゑ」の場合も、思想表現の自然な形としては「子にあはぬゆゑ」といふべきもので、「吹かぬ風ゆゑ」を例として加へた説明は此の場合にて當て箝まるものと思ふ。

五、逆態の「ゆゑ」其の二

いもせ川すまずなりぬる宿ゆゑに涙をもなほ流しつるかな（空穗、國讓下）

ふかくしもたのまざらなむ君ゆゑに雪ふみわけて夜な〳〵ぞゆく（詞花、雜上）

長くしも結ばざりける契ゆゑなにあげまきのよりあひにけむ（拾遺愚草上）

右の三首の歌に於ける「ゆゑ」は、それ〳〵一首全體の意味の上から、「……ノニ」といふ反接的意義を含むでゐることは斷定出來ると思ふ。而して、「ゆゑ」を中心として見たる文の構成は次の如くである。

否定助動詞「ず」ト他ノ用言トノ結合ニ終ル、修飾語―體言―ゆゑ陳述の語句

此の形式が、前に擧げた「逆態其の一」と異るところは、打消の語に、更に助動詞や存在詞が結合

して、時の關係の表現が、體言の修飾語として現はされてゐる點にある。かういふ差異はあるが、打消の語が體言(ゆゑの上の)の上に存するといふ點は、「逆態其の一」と同樣である。而して私は、此の打消の語の存することが、「ゆゑ」を逆態たらしむる最も有力なる條件と考へるが故に、此の構成に於ける「ゆゑ」も亦、「逆態其の一」に準じ、殆ど例外なく逆態の意を含むものとすべきであると思ふ。

此の種の例は、奈良朝の歌に就いては見出し得なかつた。恐らく奈良朝時代には、純粹の逆態形式が、壓倒的勢力を占めてゐた爲、此の如き構成は發生しなかつたのであらう。平安朝時代の例としても、私は以上の三例を有するだけである。此の點から考へると、逆態の「ゆゑ」の上には、時の關係が表現せられぬのが原則であつたらう。さうして奈良朝時代に於て、その原則はかなり嚴格に守られてゐたのであらうと思はれる。

六、順逆中間態の「ゆゑ」其の一

朝霧のおほにあひ見し人ゆゑに命死ぬべくこひわたるかな（萬葉四、古義二、四八九）

……夕占にもトにもぞ問ふ、死ぬべき吾がゆゑ（萬葉十六長歌、古義六、三三二）

右に擧げた二例のうち、最初のものは、「あひ見し」といふ動作を、「おほに」といふ副詞を以て消極的に制限してある。此の消極的制限によつて、「ゆゑ」の上の體言が、原因の主體たるべき現實性を或る程度まで喪失せしめられることは、「逆態其の一」の場合から類推し得る所である。然し逆態の場合の如く、その現實性を全然喪失するには至らぬから、隨つて「ゆゑ」の本義たる原因を示す意義に正當に働きかける力が尙相當に其の體言に遺存して居る。即ち「命死ぬべく戀ひ渡る」といふ結果を惹き起した原因が、その「人」に存することを、詠者は大體に於て認めて居るのであつて、ただそれにしては、その人とたゞぼんやりと相見たに過ぎないのにといふ點に幾分の疑を持つてゐるのである。要するに、かゝる場合の「ゆゑ」は、その本義（順態）と轉義（逆態）とを半づゝ持つてゐるといふべきである。

此の順逆中間態といふ觀念を以て、も一度、前述した「逆態のゆゑ」を振り返つて見ると、純粋逆態として例示した歌の中にも、眞に逆態的意義のものは「吹かぬ風ゆゑ」「ふらぬ雨ゆゑ」の如き少數の特例だけで、「あはぬ子ゆゑに」の如き他の多數の例は、逆態的意義の傍に、多少とも順態的意

義をも有して居ることに心づくのである。即ち、「ゆゑ」の主體たる物事の性質によつては、逆態としての文構成の中にあつても、その逆態的意義の程度に幾分の差等あるを免れないのは事實である。然し、今私の試みんとする所は、「ゆゑ」を中心としての文構成の上から類別して、かくの如きは反接的意義が主位を占むるもの即ち逆態、かくの如きは反接順接の意義各相存して、孰れを主位に置くべきか不明なもの即ち中間態といふやうに、大體の範疇を立てようとするのであつて、もとより、各例に於ける「ゆゑ」の精細なる意義に至つては、個々の例について考ふるの外はないのである。而して此のやうな大體の範疇を立てる上から、此の邊(消極的制限の副詞の存する事)を境として、逆態の外に、順逆中間態といふ範疇を設ける事が、「ゆゑ」の古代用法の理解に、一般の便宜を提供するものと信ずるのである。

此の中間態なるものは、古來の註釋家が識別しなかつたものと見え、先註は、私の所謂逆態と中間態との別なく、多少とも反接的意義を含む「ゆゑ」を、皆一樣に「なるものを」と言ひ替へてゐる。然し「ものを」といふ語は、私の考ふる所では、對比若くは反省的詠嘆の感動詞(終助詞)で、純粹の逆態「ゆゑ」の譯語としては、意義の曖昧を來たす恐がある。故に純粹逆態即ち反接的意義が主位を占むる「ゆゑ」に對しては、「なるに」「なるにも拘らず」など、明瞭に反接的意義の譯語を與へる

がよいと思ふ。而して、此の中間態は、半信じ半疑ひ、自問する如き心持であるが故に、反省的詠嘆の語、「ものを」を採つて譯語とするのが、極めて適當であらうと考へるのである。

「おほに相見し人ゆゑに」の如く、消極的制限が副詞によつて明示せられてゐるものは識別に難くないが、第二の例「死ぬべき吾がゆゑ」の如き例になると、「死ぬべき」といふのが、果して消極的制限であるや否やは容易に決し難い問題であるが、私は常識的判斷から、消極的生活感情を表現する語も、數量の微少を示す語と共に、下の體言の現實性を制限するものと見て、此の類に編入したのである。さて、此の種のものを、例により圖式樣に示せば次の如くである。

消極的制限ノ意ヲ含ム 修飾語—體言—ゆゑ—陳述の語句

次に此の種の例を列擧する。此の項の初に擧げた二例を加へて、十例、内五例は奈良朝、五例は平安朝のものである。

はたすゝき穗には咲き出でぬ戀を吾がする、かげろひのたゞ一日のみ見し人ゆゑに（萬葉十、旋頭歌、古義四、四三七）

朝かげにわが身はなりぬたまかぎるほのかに見えていにし子ゆゑに（萬葉十二、古義五、二五）

戀は皆我が上に落ちぬ魂かぎるはるかに見えていにし子ゆゑに（靈異記、狐爲レ妻令レ生レ子緣第

二)

以上兩首の歌は一つの歌の傳誦を異にせるものであらうから、二首の例歌として數へる値はないかも知れぬ。

をしめどもつひに散りぬる紅葉ゆゑ風ふくごとに物思ふかな（躬恒集）
はかなくて絶えなむ蜘蛛の絲ゆゑに何にか多くかゝむとすらむ（後撰、雜二）
おり立てばうらまでひづる袂ゆゑ何うちかへす荒田なるらむ（順集）
かくめりと見ればたえぬるさゝがにの絲ゆゑ風のつらくもあるかな（蜻蛉日記）
はかなしや人のかざせる葵ゆゑ神のしるしの今日を待ちける（源氏、葵）

七、順逆中間態の「ゆゑ」其の一

難波江の蘆のかりねの一夜ゆゑ身をつくしてや戀ひわたるべき（千載、戀三）
大船のはつる泊のたゆたひに物もひやせぬ人の子ゆゑに（萬葉二、古義一、四三九）

紫のにほへる妹をにくゝあらば人妻ゆゑに吾戀ひめやも（萬葉一、古義一、一三六）

右の例に於ける「ゆゑ」は、先註どもに「なるものを」と言ひ換へられて居るものであるが、よく味つて見ると、もはや特に「なるものを」等言ひ換へなくとも、「ゆゑ」そのまゝで理解せられる程度の順逆兩態中間のものである。この程度の「ゆゑ」の用例は近世若くは現代までも存してゐる。「金ゆゑ大事の忠兵衛さん、科人にしたも私から」（戀飛脚大和往來）の「ゆゑ」の如き、たかゞ金の問題に過ぎないのにといふ意と、その金の故にといふ意と、二つの意を半々に持つてゐること、「人妻ゆゑに」などの場合と同じであると思ふ。かういふ順逆兩意の「ゆゑ」を心に持つて、これらの古歌に對すれば、强ひてその「ゆゑ」を「なるものを」と言ひ換へなくとも、そのまゝで相當理解出來るのである。

さて、これらの例歌の「ゆゑ」について、その前後の構成を觀察して見ると、從來觀察して來たものと下の如き相違がある。即ち從來擧げて來たものは、皆「ゆゑ」の上の體言に係る修飾語が、用言の連體形に終つてゐるものであつたが、右に揭げた第一第二例は、その修飾語が、體言に助詞「の」がついたものであり、第三例は、助詞「の」が省略されて「人妻」といふ熟語名詞になつた例である。「人の子」と言へば、文法的に分解すればその「人の」は「子」に冠せられた形容詞的修飾語とも見

るべきものであらうが、事實上「人の子」といふので一體言としての語感を成して居る。「人妻」に至つては、名實共に全く一體言と見做すべきものであらう。「難波江の蘆のかりねの一夜」と言へば長い語ではあるが、助詞「の」を以て續けた單純な構成である。即ち構成の上から見れば、單純な體言に「ゆゑ」が接着して居る順態形式に、餘程近似して居るのである。故にその構成形式の方面からだけでは、此の種の「ゆゑ」が純粹の順態であるか否かを判斷し得ない。そこで、修飾語に消極的意義が存するかどうかを檢して見る必要がある。第一例は既に「一夜」と言つただけでも、數量の少いことを現はしてゐるが、「蘆のかりねのひとよ」（刈根の一節と假寢の一夜とを兼ぬ）と、如何にも逢ふ瀨の短かゝつたことを強調してゐるので、「夜」といふ體言はかなりに強く消極的制限を受けてゐることになる。第二例の「人の子」は他人の妻、若くは他人の妻となるべき娘、さもなくば、先方の親が許嫁してくれぬ娘などを意味する語と思はれる。所詮自己のものと領し難い女といふ所に、否定的感情が伴はれて來る。第三例も同樣である。此の如くにして此の一類の例も、前章「順逆中間態のゆゑ」の構成。

消極的制限ノ意ヲ含ム　修飾語—體言—ゆゑ—陳述の語句

に該當するものと言ひ得る。かゝる例は恐らくは、「人の子」「人妻」といふやうな少數の限られた語

についてのみ認められる慣用ではあるまいかと思ふ。今これら一々の例に就いて、其の「ゆゑ」の前後の構成を圖式樣に示すことは、あまりに煩はしいからやめて、以下に尙若干の例を擧げておく。

海原の路に乘れれやわが戀ひ居りて、大舟のゆたにあるらむ人の兒ゆゑに（萬葉十一、旋頭歌、古義五、一四）

あからひくしきたへの子をしば見れば人妻ゆゑに吾戀ひぬべし（萬葉十、古義四、三三二）

小竹の上に來ゐて鳴く鳥目をやすみ人妻ゆゑに吾戀ひにけり（萬葉十二、古義五、三七）

國歌大觀索引によれば、以上の外萬葉集中に「人の子ゆゑに」の例三つ「人妻ゆゑに」の例二つあるが、今略す。

紫の一本ゆゑに武藏野の草はみながらあはれとぞ見る（古今、雜上）

をみなへし一本ゆゑに秋の野の千種ながらに花を思ふかな（六帖）

右のうち、終の二例の如きは、逆態的意義の甚だほのかなものであらう。以上擧ぐる所の順逆中間態其の二の例、合計八首、内四首萬葉集より、四首は平安朝の歌である。

以上で、一通り「ゆゑ」を含む文の構成と、「ゆゑ」の意義との相關々係を觀察し終へたつもりである。

今念の爲、從來述べた所の分類名目と、例とを少しく順序をかへて、簡單に列記して見れば左の如くである。

順　態　第一　　おのれ―ゆゑ
順　態　第二　　大船の思ひたのめる―君―ゆゑに
中間態　第二　　人妻―ゆゑに」人の子ゆゑに」
中間態　第一　　おほに相見し―人―ゆゑに
逆　態　第二　　すまずなりぬる―宿―ゆゑに
逆　態　第一　　吹かぬ―風―ゆゑ

このやうに並べて見ると、「體言―ゆゑ」といふ單純な順態の形式から、次第にその體言の上に消極的制限が加はつて行つて、その消極的制限が遂に決定的否定の形を採るに至り、かなり強い反接的意義を持ち來るのであつて、この形式的遷移が、順接的意義から反接的意義への遷移と相並行するやうに私には思はれるのである。

八、逆態の「ゆゑ」につき注意すべき事項

（イ）條件部と陳述部との時間的承應について

逆態の「ゆゑ」其の一は、打消助動詞「ず」の連體形から「ゆゑ」の上の體言に續くのであるから隨つて體言の上の用言は、「吹かぬ風」「あはぬ子」といふやうに、常に現在法である。而して此の現在法は、實は時の關係を超越した一般公理の叙法なのである。それ故に、もし陳述語が過去時を示して居る場合、承應に無理を生ずることゝなる。

はしきやし吹かぬ風ゆゑ玉櫛笥開きてさねし吾ぞ悔しき（萬葉十一、古義五、一四七）

はしきやしあはぬ子ゆゑにいたづらにこの川の瀨に裳のすそぬれぬ（萬葉十一、古義五、八一）

右の例に於て、「吹かぬ風ゆゑ」は、「風が吹き入りもしなかつたのに……」「あはぬ子ゆゑ」は、「その子にあひもしなかつたのに」若くは「あへもしなかつたのに」の意味に解さないと、下の陳述句との承應がわるくなる。蓋し、「……ぬ─體言─ゆゑ」といふ構成は、奈良朝時代に於ては、「ゆゑ」

が逆態に轉義する爲に絶對必要の條件とせられてゐた爲に、此の如き、條件部・陳述部の意義の承應をも犧牲にして顧みなかつたのではあるまいか。若しさうであつたとすれば、此の事實によつて、「ゆゑ」の逆態的意義と、此の種の構成とが不離の關係にあることを裏書きするものであらう。ともかくも、逆態の「ゆゑ」を含む文に於て、條件部と陳述部との時の承應に扞挌ある場合には、然るべく修正して理解することが必要である。すべて先註ども此の點に心づかず、「愛はしき風の吹き入りもせざるものを」（古義）、「あはぬ子故には、あはぬ子なるものを也」（略解）、といふやうに、通り一遍に看過してゐる。これでは徹底した理解が得られぬのみならず、場合によると思はぬ誤釋に陷らぬとも限らない。

「……ぬ―體言―ゆゑ」といふ「ゆゑ」の逆態構成は、奈良朝に於ては時の表現上の不便を忍んでまでも嚴守せられたが、平安朝に至ると、

いもせ川すまずなりぬる宿ゆゑに涙をもなほ流しつるかな（空穗、國讓下）

長くしも結ばざりける契ゆゑなにあげまきのよりあひにけむ（拾遺愚草上）

の如き、「ゆゑ」の上の體言が、時の關係を示した修飾語を持つてゐるやうな例が少數ながら見られる。これらは「ゆゑ」の上の條件部と、その下の陳述部と、時の關係が正しく承應してゐる。然しこ

れが奈良朝時代ならば、

いもせ川すまぬ宿ゆゑ……………………つるかな

長くしも結ばぬ契ゆゑ………………………けむ

と表現せられたに相違ないことを思へば、此の注意の決して無用でないことを知るべきである。

(ロ)逆態「ゆゑ」の意味が下文の何處まで係るかといふ事

順態逆態に拘らず、「ゆゑ」が、下の陳述の語句の、どれまで係るかといふ事は、注意すべき事柄であるが、殊に、逆態に於て然りである。大體に於て次の如き法則が成り立ちさうに思ふ。

順態の「ゆゑ」(……ノ爲ニ……ニヨツテ)は、下の陳述の語句全體があらはす意味に、總括的に係る。

之に反し逆態の「ゆゑ」(……ノニ、ダノニ)は、「ゆゑ」に最も近い陳述の語(動詞に助動詞のついたものは、それを一括して一の陳述語と見る場合もある)に係り、更にその下にある陳述の語にまでは勢力を及ぼさぬ。

これは、逆態(……ノニ、……ダノニ)の場合は、語意が急迫な爲、直下の陳述語を強く制縛し、而して直ちにその勢力を失ふが爲であらうか。現代語で一例を擧げて見る。

雨が降るから　行かなくていゝ

雨が降るのに　行かなくていゝ

第一例に於て「から」は、下の陳述句全體に係ると思はれるが、第二例の「のに」は、直下の動詞「行く」にだけ係つてゐる

命令體（若くは禁止の文）疑問體（若くは反語の文）の文に於て右の注意は一層必要であるやうに思はれる。即ち逆態の「ゆゑ」は、命令・禁止の意、疑問・反語の意までは係らぬ。故に逆態の「ゆゑ」の下にある命令・疑問に用ゐられてゐる用語は、之を平叙說述體に還元して見なければならぬ。

はなはだもふらぬ雨ゆゑにはたづみいたくな行きそ人の知るべく（萬七、古義三、五〇五）

右の例では、ゆゑ（ダノニ）は、下の禁止の語「な……そ」を除き、「にはたづみいたく行く」といふ部分にのみ係るのである。即ち「雨はひどくも降らないのに、世人の口に立つばかり、滾水滔々と流れる、といふやうな馬鹿らしい結果を來たしてはならぬ」（即ちまだ幾度もあひもせぬのに世間に普く知られる程浮名がぱつと立つ、といふやうな馬鹿らしい結果を招いてはならぬ戒心せよ）といふ意である。因に此の歌の釋、古義は代匠記の說を取つて言つてゐるが、理解不徹底である。略解の解がよい。

紫のにほへる妹をにくくあらば人妻ゆゑに吾戀ひめやも（萬一、古義一、一三六）

右の例は私の所謂中間態に屬するもので、逆態的意義は比較的ほのかなのであるが、今は假に、「ゆゑ」の逆態的意義の方からのみ、陳述語句への係り方を吟味して見ると、やはり、「ゆゑ」は、「吾戀ふ」といふ部分にのみ係つて、反語の語「めやも」までは係らないのである。即ち一首の意は、「あなたをば、たいして可愛いゝとも思はぬならば、人妻であるのに戀する、といふやうな苦しい戀をしようや、よく〳〵愛すればこそ、人妻と知りつゝもなほ戀するのである。」といふ意になる。但し、これは殊更「ゆゑ」の逆態的意義の方に重點を置いた解釋である。

なにか淺う思ひ給へむ事ゆゑ、かうすき〴〵しき樣を見え奉らむ（源氏、若紫、源氏の君の詞、湖活本一篇、三二三）

これは散文の例である。「淺う」といふ消極的制限の副詞があるので、前に「順逆中間態のゆゑ其の一」として擧げた構成に相當する。即ち、此の「ゆゑ」は、半ば逆態的意義を有するものと見做すべく、その逆態的意義の方から、下の陳述部への係り方を吟味して見よう。「ゆゑ」を逆態として見ると、それは反語の意を成す「なにか……見え奉らむ」といふ部分を除き、「かうすき〴〵しき樣を見え奉る」だけに係るものと見るべきである。即ち「深く思つてもゐないのにこんなに好色らしい樣

を御目にかける。といふやうな馬鹿げた事は、いくら私でも致しません」といふ意に解すべき係りである。先註どもどうも此の邊の消息がはつきりして居らぬ。萩原廣道は「あさく思ふ事ならば、かくをさなき人にすきん〵しき樣を見え奉らむや」と「ゆゑ」を順態に解し、隨つて、「ゆゑ」の係が、反語の語「なにか……む」までに及ぶものと見てゐる（國文註釋全書、源氏物語評釋、三八八頭註）。尤も此の例に於ける「ゆゑ」は本來、順逆中間態であるのだから、順態の意義を重く見て解けば、廣道の釋で差支へないわけだが、私はむしろ逆態の意義に重點を置いて解すべきものと思つてゐる。

九、右に擧げた構成形式の例外的用例

吾妹兒が宿の橘いと近く殖而師故二（ウヱテシユヱニ）ならずばやまじ（萬三、古義二、二九五）

古義註（上略）○殖而師故二（殖ノ字拾穗本には植と作り。）は、殖てし物をの意にて、我物に領（シメ）たるをそへたり（中略）○歌の意は、郎女（坂上郎女）の二孃を、兼て吾が娶（エ）むと契り置たる物を事成就せずしては止まじといふ意を譬へたるなり。

右の例は「ゆゑに」が、體言に接著せずして、用言から直に「ゆゑに」續いてゐる點に於て稀有の特例である。私が「ゆゑ」の古用法について觀察し來つたのは、「ゆゑ」が體言の下に著くといふ特性を基礎としてやつて來たのであるから、此の如き例は、私の立てた範疇のいづれにも屬せしめ得ず、隨つて、「ゆゑ」を中心とする文の構成上から其の意義を忖度し能はざるものである。故に私は今此の例に就ては何とも言ひ得ないわけであるが、他の多くの用例に從へば、「ゆゑ」の上に在らねばならぬ「橘」といふ語が、客語の地位に轉じてゐる關係から見て、此の「ゆゑに」は、逆態的意義を含むものと思ふ。而して其の逆態的意義（植ゑたのに）は、下の「ならず」までに係つてやまじまでには係らぬものと解しておく。又此の「ゆゑに」は、此の時代既に用ゐられてゐた「ものゆゑ」の代用語として用ゐられたのかとも思ふ。とにかく此の特例は私の見た萬葉集中の「ゆゑ」の用例のうち、唯一のものである。

そのかみやいかがはありしゆふだすき心にかけてしのぶらむゆゑ（源氏、榊、湖活本、二篇、一九四）

右の歌は、前揭の例と同樣、用言から直に「ゆゑ」に續いた特例で、增補雅言集覽に擧げてある平安朝以後の例二十餘のうち唯一のものである。此の歌は槿の齋院の詠で、源氏の君の「かけまくはか

しこけれどもそのかみの秋おもほゆるゆふだすきかな」といふ贈歌に對する答歌で、細流抄の說の如く、源氏が「そのかみの秋おもほゆる」など如何にも前に情事でもあつたやうに詠むだのを咎めて、「その昔の事が心にかけて思ひ出されるさうですが、其の當時あなたと私との間にどんな關係があつたでせうか」と反問した意味の歌と解せられる。すると、「思ふらむゆゑ」は「思ふらむものゆゑ」と同義で即ち逆態である。意義は以上の如くであるが、體言なしに用言から直に「ゆゑ」に續いてゐるのであるから、前揭の例と同じく、私の「ゆゑ」古用の範疇の何れにも屬させ得ない。然しこの歌は源氏物語の歌で、既に「ものゆゑ」といふ語が、逆態の「ゆゑ」に代つて一般に行はれてゐた時代であるから、「ものゆゑ」を音數の關係上、約めて言つたものとも見られぬことはあるまいと思ふ。「しのぶらむゆゑ」といふ言ひ方に、ひどく切迫した感じがある所から見ても、さう考へられる。かくの如く「ものゆゑ」の「もの」を省略したものと見れば、自然此の「ゆゑ」は、問題外の語となつて「ゆゑ」の古用に於ける例外的用例ではなくなるわけである。

朝去きてゆふべはきます君ゆゑにゆゝしくも我は歎きつるかも（萬葉十二、古義五、二五四）

古義註　朝去而は、アシタユキテと訓べし。朝に女の許を起出て去を云。（中略）○君故爾は、君なるものをの意なり。

右の歌は古義の註の通り、一首の意義の上から、どうしても逆態の「ゆゑ」と解される。然るに、「ゆゑ」を中心とする文の構成樣式から見れば、前述したうちの、順態二（消極的意義ヲ含マヌ）形容詞的修飾語――體言――ゆゑ）に屬すべきものである。此の一首に就いては私は何とも强辯の致しやうがない。たゞ稀有の特例としてさしおき、その解決は他日再考の機會を待つことにする。

十、先註どもの「ゆゑ」の釋いかがと思はるるもの

つるばみの一重衣のうらもなくあるらむ兒ゆゑ戀ひわたるかも（萬葉十二）

これは前に「ゆゑ」の順態其の二の例として擧げた歌であるが、古義は此の「ゆゑ」を逆態に解して、

歌ノ意は、女の心に疑はるる事のあらむにこそあらめ、何のうらうへもなく、打とけてありと見ゆれば、物思をすべきことにあらぬを、われは猶戀しくのみおもひて月日を經ることかなとなり（五、三〇三）

と言つて居るが、これは「うらもなく」といふ語を「うらうへもなく」と解したから、それに承應させる爲に「ゆゑ」を逆態の意にとつたのである。尙、代匠記・考・略解の註を抄出して見る。

（上略）心に表裏なきなり。（以下傍書）今案うらなくは表裏なき心といひきたれど、此哥ならびに下のうらもなくいにし君ゆゑとよめる哥を案ずるに、うらなくは心なくにて、なに心もなげにある人なり。わが心をつくしてこひわたるをも何とも思はぬ人を、なんぞ其ゆへにわれのみ年月へてこひわたるらんとみづからもどく心なり（契沖全集三、四九三）

（上略）うらもなくは何心もなくてふ意なり。

ゆゑは何ともおもはで有らん子ゆゑにとあたりていふことばなり（舊版眞淵全集三、二三五四）

（上略）うらもなくは、心のうらおもてなくと言ふ意也。子故は子なるものを也（和歌叢書、略解下、一三四）

「うらもなく」の解は、代匠記の傍書と考と、共に「何心もなく」と解いてゐるのが正解で、更に明瞭に言へば、こゝでは無邪氣にとか、おほどかにとかいふ意であらう。而して「ゆゑ」の解は、代匠記・略解・古義共に逆態の意に見てゐるが、私は「うらもなくあるらむ」を、ほんのまだ無邪氣であるところのといふ意に解するから、從つて此の修飾語に否定的消極的の意味はないものと考へ、さ

てこそ、この歌を、順態其の二に編入したのである。「先方が一向何とも感じてくれぬから（或はくれぬからこそ）こちらは愈戀ひ渡ることであるよ」と解するのが最もすなほな釋ではなからうか。代匠記の「自らもどく心なり」と言つたのは、少しく言ひ過ぎのやうに思ふ。考の說はあまり明瞭でないが、私の解き方は、略それに一致してゐるやうに思はれる。

うらもなくいにし君ゆゑ朝なさなもとなぞ戀ふるあふとはなしに（萬葉十二）

右の歌に就いては、考・略解・古義の三註「ゆゑ」を明かに逆態に解してゐる。たゞ代匠記だけが

（上略）深ク我ヲモ思ハネハ別ヲ重セスシテ何心ナク行シ人故、日毎ニ由ナク戀フルカナ。旅ニ出サレハトテモ心ノ行マテ逢事ハナケレドトナリ

と註し、「ゆゑ」をそのまゝに解して居る。即ち私の所謂順態に解したものと見るべきであらう。私は「うらもなくいにし」といふ修飾語を、諸註と同樣「何心もなく平氣でかしま立ちした」といふ意に解し、何等否定的消極的制限の意を含まぬものと見て、代匠記の釋に贊同する。因に、略解は、此の歌に於ては「うらもなく」を何心もなくと正解して居る。古義の註は、前に擧げた歌のと同樣、非常に持つてまつはた解釋で、萬葉人の單純なる心理と大分懸け離れたものである。

父母に知らせぬ子ゆゑ三宅道の夏野の草をなづみけるかも（萬葉十三）

右の歌の「知らせぬ子ゆゑ」の解、代匠記は何の註もなく、考と古義とは、女の父母に知らせず忍んで通ふ事であるからの意とし、「ゆゑ」を順態に解してゐる。たゞ略解だけは「子故は子なるものをの意也。」と逆態の意にとつてゐる。私は此の歌一首全體の意味から見て、又、前の長歌(此の歌は「うちひさつ三宅の原ゆ云云」とある長歌の反歌である)の意味から推しても、考や古義の如く解するのが最も自然な解であると思ふが、然し、「知らせぬ子ゆゑ」といふ打消助動詞が體言の上に冠せられてゐる形式から考へると、その「ゆゑ」は逆態の意に解すべき理由があるやうに思ふ。即ち「父母に知らせぬ」のは、先方の父母に求婚を申込んでも許される見込がないから知らせぬのであつて、結局末とげがたき戀であるのに、これ程苦しい思ひをするといふ意に解することも出來るかと思ふ。私の此の解釋はやゝ不自然だといふことは自認してゐるが、「ぬ—體言—ゆゑ」といふ形式の他の多くの例から類推して、此の「ゆゑ」を逆態に解するのである。

十一、「ゆゑ」の古用についての結語

以上「ゆゑ」の意義を區別するのに、順態、逆態といふ語を用ゐて來た、さうして、順態の場合に相當する現代語として、「……ノ爲ニ」「……デアルカラ」といふやうな譯語を與へ、逆態の場合に對しては、「……デアルノニ」「……ニモカカハラズ」などいふ譯語を充てゝ見た。かやうな取扱から見ると、順態と逆態とは、全く正反對のもので、意義の共通する要素は少しもないやうであるが、實は必ずしもさうでない。

以上のやうな取扱方、即古代の言語表現に對し、現代語の表現を充當して、之を理解して行くといふ方法は、古代語を理解するに必要な方法に相違ない。之は外國語の理解に於ても同樣であると思ふ。然し此の譯解的翻譯的理解は、それだけで決して理想的完全なものではない。此の如き程度の理解に於ては、其の理解の裡に、過不及とでもいはうか、何等か純粹ならぬ想念の混入するを免れない。即ち吾々が古代語を學び、外國語を學ぶ場合に於て、其の古代語、外國語に對し、現代語、自國語の對立的意識が存するうちは、實はまだ眞箇完全の理解に到達したとはいはれないのであつて、古代語なり、外國語なりが、そのまゝの姿相に於て受け入れられ、殆んど反射的ともいふべき、何等の摩擦のない狀態で、そこに油然として起り來る理解こそ眞の完全な理解といふべきである。されば、以上私が「ゆゑ」といふ一古語について、考察したところも、畢竟此の完全な理解に向ふ一階梯を作らうと

するに過ぎない。

今試に、前に擧げた「ゆゑ」の諸例を振り返つて見ると、それはたしかに、「……デアルカラ」でもなく、「デアルノニ」でもない。「人妻ゆゑに吾戀めやも」「父母に知らせぬ子ゆゑ……」等そのまゝで、極めて妥當な表現らしく感ぜられて來る。這般の消息を、香川景樹が「ものゆゑ」といふ語の解につき附言してゐるのをこゝに引用して此の小考を結ぶ。

畢竟は、物ゆゑは物ゆゑ也と其儘に自得するの外なし。けりはけり、らんはらん也。行くはゆく、歸るはかへる、目は目、耳は耳にて、いさゝかもいろはど、差はざる事を得べからず。（古今集正義、卷二、「まつ人も來ぬものゆゑ」にの註）（國語國文學昭和三年十一月號）

「ものゆゑ」といふ語の意義について

附　「もの」「ものを」「ものから」

一、「ものゆゑ」用例の第一分類

私が前稿に於て、「ゆゑ」の古用法について、覺束ない考察を試みたのも、實は此の「ものゆゑ」の意義を明にしたいのが動機であつたので、私としては、此の「ものゆゑ」の觀察に移つて、玆に始めて本題にはいつたわけである。「ものゆゑ」といふ語は、奈良朝以來、散文にも韻文にも、相當頻繁に用ゐられた語であるに拘らず、どうも意義が判然して居らない。試に辭書にあたつて見ると、言

海には此の語を擧げてない。大日本國語辭典には左の如く說明してある。

ものーゆゑ(副)ものながら・ものなれば・ものなるを・ものなるに等の意を表はす語。古今春下「待つ人も來ぬものゆゑに鶯の鳴きつる花を折りてけるかな」源明石「人數にもおぼされざらんものゆゑ」

これによると、「ものゆゑ」は、「ものなれば」といふ順態條件を表はす場合と、「ものなるを」といふ逆態條件を表はす場合と、兩方あるやうである。なる程、前章に述べた「ゆゑ」は、たしかに順逆兩態兩面の意味に用ゐられる語であつたが、さればとて「ものゆゑ」といふ合成語も、同樣に用ゐられるとは速斷出來ない。殊に、「ものゆゑ」といふ語と、語形や、その成立の事情に於て、極めて近似した語と考へられる「ものから」については、言海、大日本國語辭典共に、「ものながら」の略として、逆態條件のみを示す語として居るのに對比して考へても、此の「ものゆゑ」の意義は、尙一段の檢討を必要とするものらしく思はれる。そこで、まづ「ものゆゑ」の用例を見渡して見ることにする。

增補雅言集覽に就いて見ると、「ものゆゑ」の用例三十六、「ものゆゑに」の用例二十四を擧げてある。雅言集覽が、如何なる所見あつて、「に」といふ助詞を添へたものと、然らざるものとを區別

して、別項に掲げたのかわからないが、私も、「に」を添へたのと、さうでないのとで、意義の上に相違を來たす場合のあることを認める。が然し、今初めに、「ものゆゑ」といふ語の發生の事情を想定し、これによつて、此の語の大體の意義を揣摩せんとする目的の上からいへば、「に」の有無による分類は必要がないと思ふ。そこで、今は、増補雅言集覽に擧げてある兩項の例を合して、「ものゆゑ」の用例六十とし、尚これに集覽に收めてない二例を加へ、總計六十二例、これを左の如く分類して見た。

(1) 打消助動詞「ず」ノ連體形ヨリ「ものゆゑ」ニ連續セル例　三五

(例) 秋ならであふことかたきおみなへしあまのかはらにおもひぬものゆゑ（古今、秋上）

(2) 推量打消の助動詞じノ連體形ヨリ「ものゆゑ」ニ連續セル例　九

(例) うらむともみるめもあらじものゆゑになにかはあまの袖ぬらすらむ（金葉、戀下）

(3) 打消ト推量トノ助動詞ノ連續セル「ざらむ」ノ連體形ヨリ「ものゆゑ」ニ連續セル例　五

(例) すみよしのきしもせざらむものゆゑにねたくや人にまつといはれむ（拾遺、神樂）

(4) 形容詞「なし」ノ連體形「なき」ヨリ「ものゆゑ」ニ連續セル例　四

(例) をしむともなきものゆゑにしかすがのわたりときけばたゞならぬかな（赤染集）

(5) 「ものゆゑ」ノ上ニ打消ノ語ナキ例

（例） 年のはに來鳴くものゆゑほととぎす聞けばしぬばくあはぬ日をおほみ（萬葉、十九）

即ち六十二例のうち、「ぬものゆゑ」の形式が半數以上を占めて居る。更にじ・ざらむ・なき等、打消の意ある語から「ものゆゑ」に續いてゐる例を之に併せると、「ものゆゑ」の直上に、打消の語を持つてゐる例は、合計五十三に達する。これを百分比にすると、八十七パーセントで、殘り十三パーセントが、「ものゆゑ」の上に打消の語を持たぬ例である。

二、「ものゆゑ」といふ語の發生

多くの場合、「ものゆゑ」の上に打消の語が來るといふ現象は何を意味するかといふ問題になると私はどうしても、前稿で述べた「ゆゑ」の逆態を茲に再び回想せざるを得ない。「ゆゑ」の逆態の原則的形式は

打消助動詞「ず」ノ連體形ニ終ル 修飾語—體言—ゆゑ—陳述ノ語

であつた。而して其の條で述べた如く、「吹かぬ風ゆゑ」「降らぬ雪ゆゑ」等の例に於ては、風・雪といふ體言が、原因理由の原動力たる現實性を失ひ（或は頗る稀薄にせられ）隨つて、意義の上からは、その體言が是非とも「ゆゑ」の直上に位置せねばならぬといふ必然性はなくなつてゐるのである。單に、「ゆゑ」の有する文法的約束（「ゆゑ」は必ず體言の下に接着せねばならぬといふ條件）に制縛せられて、やむを得ず窮屈を忍んで「ゆゑ」の直上に位置してゐるのである。それ故に、もし「ゆゑ」の文法的約束を滿たす他の方法があるならば、「ゆゑ」の上の體言は、思想表現上一層適當な位置を求めて、「ゆゑ」の直上から立去るに相違ないのである。然り而して、遂に一の名案は案出せられた。即ち「もの」といふ、指すところ不定な體言を拉し來り、替玉として「ゆゑ」の直上におき換へることによつて、從來「ゆゑ」の上に固着せしめられて居つた體言は、適當な位置に浮びあがることを得たのである。即ち「吹かぬ風」「降らぬ雪」は、「風も吹かぬものゆゑ」「雪も降らぬものゆゑ」といふ如き表現法にまで展開せられ、而して、「もの」といふ語は、體言的性質が極めて稀薄なところから、程なく「ゆゑ」と或る程度の鎔合を遂げ、「ものゆゑ」といふ接續助詞を形成するに至つたのであらう。

以上述べたところは、「ものゆゑ」といふ語の發生に關する假定說であるが、もしこれに相當の合

理性がありとして、しばらくこれに從ふならば、「ものゆゑ」の意義は必ずや「……ノニ」「ニモ拘ラズ」といふ逆態條件を表はすものでなければならない。何となれば、私の考ふる所では、此の語の發生は、「吹かぬ風ゆゑ」といふ窮屈な表現を救濟する爲であつたからである。さうして「吹かぬ風ゆゑ」の如き「ゆゑ」は、例外なく逆態的意義であつた。その代用語たる「ものゆゑ」は、どうしても其の意義が逆態でなければならぬ道理である。

三、「ものゆゑ」用法の轉向

さて「……ノニ」といふ意の「ものゆゑ」といふ語が出來て見ると、其の結果として、「吹かぬ風ゆゑ」一類の窮屈な表現法が、第一着に救濟せられたらうと想像せられるのであるが、事實は必ずしもさうでなかつたやうである。こゝで先づ、奈良朝時代に於ける「ものゆゑ」の實例を檢して見よう。

浪間より雲ゐに見ゆる粟島のあはぬものゆゑ吾に寄する兒等（萬葉十二）

わがゆゑに思ひなやせそ秋風の吹かむそのつきあはむものゆゑ（萬葉十五）

年のはに來鳴くものゆゑほととぎす聞けばしぬばくあはぬ日をおほみ（萬葉十九）

天雲のゆきかへりなむものゆゑに思ひぞ吾がするわかれかなしみ（萬葉十九）

右の實例は、必ずしも雅言集覽にのみたよらず、萬葉集を一わたり眺めて拾ひ出したのであるが、右四首のうち集覽にもれてゐるのは、初に擧げた「浪間より」の一首だけである。これぱかりの少數の例によつて、奈良朝時代の「ものゆゑ」を論ずることは、甚だ心もとない次第であるが、恐らく、尙仔細に萬葉二十卷を點檢しても多くて二三の例を加へ得るに過ぎぬであらう。尙古今集の

いたづらに行きては來ぬるものゆゑに見まくほしさにいざなはれつゝ（古今、戀三讀人しらず）

といふ歌も、其の風調から察すれば、奈良朝末期か、平安朝最初期の詠と思はれるから、これをも假に奈良朝の歌として借用し、右合計五首に於ける「ものゆゑ」について考へて見る。

右五首に於ける「ものゆゑ」で、打消の語から續いてゐるものは、最初の「浪間より」の歌に於ける一例のみで、他の四例は、皆肯定の語から「ものゆゑ」に續いてゐる。此の事實は、前節で私の述べた「ものゆゑ」發生についての假定說と相容れぬものゝやうに、一應は考へられる。私は「ものゆゑ」といふ語は、「吹かぬ風」一類の窮屈な表現を救濟する爲に出現したものであると言つたのであるが、果して然らば、「風も吹かぬものゆゑ」といふやうに、「ものゆゑ」が、打消助動詞を承ける

例のみ見らるべき筈、少くとも、其の例の方がより多かるべき筈である。然るに事實は全くこれに反してゐる。「ぬものゆゑ」の形をとれるものは、僅に全例の五分の一（二十パーセント）で、五分の四（八十パーセント）といふ大多數は、何等打消らしい語にも接して居らない。此の事實と、前述の假定説との矛盾は、如何に説明し調和し得るであらうか。私は、此の困難な問題を解決する爲に、またしても、假定の上に假定を築く必要を感ずる。自分自身をさへ滿足させるに足らぬ說明ではあるが成行上これに關する一應の愚考を述べておいて、なるべく、早くもつと實際に觸れた方面の說述に進みたいと思ふ。

私の前述した如くであるならば、新に成立した「ものゆゑ」といふ語は、逆態的意義に用ゐらるべきものである。さうして、「もの」といふ部分と「ゆゑ」といふ部分とは、かなりに熟合して、略一單語としての語感を形成し隨つて「もの」といふ部分の、體言としての語感は、全然消失しないまでも、極めて稀薄になつたと思はれる。かうなると、「ものゆゑ」といふ語は、用言の連體形に連續し、逆態條件を表現する接續助詞になつてしまつたわけである。かういふ語は、當時にあつては、非常に便利な語であつたらう。「風ガ吹クノニ」といふ意味を表現しようとする場合、「ゆゑ」が、前後の意味の關係で、順逆兩態いづれにもなり得ると假定しても、「風吹くゆゑに」といふ言ひ方は

「ゆゑ」が必ず名詞に著くといふ語法上の性質によつて、許されない。又「ゆゑ」の語法上の約束に從つて、「吹く風ゆゑに」と言つたのでは、全文の意義的關係はさる事ながら、猶、順態の「ゆゑ」と混同される不安がある。此の場合「風吹くものゆゑ」と言へば、思想表現上の自然と、逆態條件の明示とを併せ得られる。而して一方「吹かぬ風ゆゑ」一類の表現は、窮屈には相違ないが、然し其の形式の特異な爲に、順逆兩態の混雜を惹き起す恐がないので、その點では是非「ものゆゑ」を使はねばならぬといふ必要もなく、且は、言語現象の常として、舊來の表現形式と、新式の表現形式との交替は、しかく一時に行はれるべきものでないので、「ものゆゑ」發生後に於ても、相當久しい間、此の兩種の表現が並び行はれたものと見ることが出來よう。即ち舊來の「吹かぬ風ゆゑ」一類の窮屈な表現を救ふ主要動機から生じた「ものゆゑ」が、むしろ順逆兩態の混雜を防ぐ方に、より多く役立つやうな結果になつたといふ事は、必ずしもあり得られぬ現象と斷ずべきではあるまいと思ふ。

四、平安朝時代の「ものゆゑ」に於ける古風な表現樣式の復活

最初に「ものゆゑ」を分類した條に言つた通り、六十二例のうち、肯定の語から「ものゆゑ」に續いた例は、僅に九例に過ぎぬのであるが、前節に擧げた五首の歌のうち、肯定語に續く「ものゆゑ」の四つは、此の九例中に居を占めてゐるのであるから、用例全數から、奈良朝の五例を除くと左の如くになる。

平安朝以降「ものゆゑ」の用例

右內譯

打消の語から「ものゆゑ」に連續せる例　五十二（九一％）

肯定の語から「ものゆゑ」に連續せる例　五　（九％）

右の如く奈良朝と、平安朝以降とでは、此兩種の「ものゆゑ」の比率は、全然顚倒してゐるのである。

かくの如く、平安朝に入つてから、肯定語に續く「ものゆゑ」と、否定語に續くそれとの比率が、前時代に於けると、全く顚倒の形勢を見るに至つたのは何故であるか。此の問題の解決の爲には、どうしても「ものから」といふ語を參へ考へなければならない。私は「ものから」といふ語の發生發達についてはあまり考へてゐないのであるから、「ものゆゑ」に就いて言ふよりは、一層の臆斷を敢へ

てしなければならないのであるし、且本題からあまりに岐路に入ることを恐れるが故に、此の語に就いては出來るだけ簡單に述べようと思ふ。

「ものから」は、「もの」と「から」との結合した語で、「ものながら」の約でないことは山田孝雄先生の日本文法論（五四六頁）、松岡靜雄氏の日本言語學（三五二頁）に言ってある通りである。而して此の「ものから」は奈良朝時代に「ものゆゑ」と殆んど同義の語として、並び用ゐられて居った。

見わたせば近きものから磯がくりかがよふ玉をとらずばやまじ（萬葉、六）

これが平安朝に入っては、「ものゆゑ」よりも、廣く流行した。蓋し、「もの」と結合した「から」は、他方助詞「の」と結合して「ながら」といふ語を形成して居り（その他「づから」「すがら等」もこの「から」の熟語である）それが、「冬ながら空より花の散り來るは雲のあなたは春にやあらむ」（古今、冬）といふ具合に、「冬デアルニモ拘ラズ」と反接的意義に用ゐられてゐる。随つて、「ものから」も、「ながら」が專ら體言、若くは用言の名詞形を承くるに對し、これは、專ら用言の連體形を承ける反接助語として用ゐられ、其の意義が極めて明瞭に當時の人に感ぜられるやうになつたのであらう。それ故、此の語は、韻文にも散文にも汎く用ゐられるやうになつたものと思ふ。然るに「も

のゆゑ」の方は、「もの」と「ゆゑ」との結合は、「ものから」程には緊密でなく、而も「ゆゑ」という語は、一面、原因理由を示す名詞として、又接尾語としても、順態的意義を存して用ゐられて居つたのであるから。自然「ものゆゑ」は、一般當時の人に對しては、その逆態的意義が「ものから」程に明瞭に感ぜられなかつたのではあるまいか。換言すれば、此の語は幾分の古語臭味、雅言臭味を持つ如く感ぜられ、隨つて散文よりは韻文に於て、より多く用ゐられたのであらう。既に此の語が、しかく雅言臭味を持つて居たとすると、その意義を的確にする爲に、之に近似した語の用法を採つて之に擬せむとするのは、自然の數で、玆に「ゆゑ」の逆態用法に於ける古い形式を無意識的に應用し、以てその逆態的意義を確實にせむとしたのであらう。かくて「ぬものゆゑ」といふ形式が、却つて平安朝に入つて壓倒的多數を占むるに至り、恰も「ものゆゑ」發生當時の第一動機に契合するに至つたのであらうと考へる。故に私は、もし一方に「ものから」或は「ながら」といふ普通語が無かつたならば、「ものゆゑ」といふ語は、奈良朝時代の實際用法を傳承して、肯定用言、否定用言の別なく、其の連體形に自在に接著して用ゐられたに相違ないと思ふ。隨つて、「ものゆゑ」といふ語には、何等特殊の雅言臭味も遺らず、「……ぬものゆゑ」といふ如き、古代の形式を遺さなかつたであらうと思ふのである。

五、接續助詞として「ものゆゑ」の用例個々についての釋義

其の一「待つ人も來ぬものゆゑに……」の歌の解

「ものゆゑ」といふ語は、其の成立後或る期間、「逆態條件を表現する接續助詞(ど、ども等の類)としてのみ用ゐられたのであらうといふ事は前にも述べた。私はかく信ずるのであるが、「ものゆゑ」の用法は單にこれのみで終始したのでなく、平安朝中期以後、一面詠嘆助詞(かな、かも、がも、ばや等の類)のやうな性質も加はつて來て、平安朝末期以後に於ては、かなり純粹な詠嘆助詞として用ゐられた例も稀に見られると思ふ。然し、何といつても、「ものゆゑ」の意義用法の根幹は、接續助詞たる點に存するのであるから、今はまづ接續助詞といふだけの觀點から「ものゆゑ」の用法を觀察して見ようと思ふ。

今、私の有する「ものゆゑ」の例は六十二で、これを内譯すると、

(1) 打消の語の下に連續せる「ものゆゑ」　　五三

(2) 肯定語の下に連續せる「ものゆゑ」　　九

となる。まづ第一の方から始める。

打消の語から「ものゆゑ」に續いてゐる場合、その「ものゆゑ」を、假に單なる「ゆゑ」に替へて見ても、その「ゆゑ」は、前に述べた所謂逆態の「ゆゑ」であつて、「……ノニ」「……ニモ拘ラズ」と譯すべきものである。而もそれは單なる「ゆゑ」ではなく、奈良朝時代に於て、「ゆゑ」の逆態の代用語として生じたと考へ得る「ものゆゑ」であつて見れば、尙それは逆態的意義であるべき道理である。此の種の用例五十三について、一首全體の意味、若しくは前後文意の關係上から「ものゆゑ」の意義を推量して見るに、十中の七八は、「……ニモ拘ラズ」「……ダケレドモ」などの、逆態條件表現の口語を充當して、略妥當の理解を得られるものである。これらの釋義を一々こゝに揭げることは、徒に紙面をふさぐことになるから、何人が見ても逆態の意に解せられる「ものゆゑ」については記述を省略することゝし、順逆の判別曖昧なものについてのみ、釋義を試みることにする。

待つ人も來ぬものゆゑに鶯の鳴きつる花を折りてけるかな（古今、春下）

（契沖の餘材抄） 六帖にはこぬ物からにとて躬恒が歌とせり。待人のきたらば見せむとて、花の枝にこづたひて心ちよげに鳴つる鶯をおどろかして、せんなくも折けるかなと、待人の來ぬ時によめるか。

(眞淵の打聽)　待人の來ぬものながらに、鶯の鳴て惜める枝を折てける哉と悔めるなり。(細註略ス)もの故てふ言をよく得たる人なし。これは物ながらと心得ていづれもよく聞ゆ。秋の部に「秋ならであふことかたき女郎花天の河原におひぬものゆゑ」てふも、をみなべしの天の河原に生ば、二星のごとく、秋にはかならずあひみんを、是はさあらぬものながら、秋ならでは花のさくを、みることのかたきはいかにぞといふなり。

(宣長の遠鏡)　待人モ來モセヌニアヽ、鶯ノオモシロウ鳴テヰタアッタラ花ノ枝ヲオレハ折タワイ　サテモヲシイコトヲシタコトカナ……(こぬものゆゑには來もせざるにといふ意也)

(尾崎雅嘉の部ことば)…待つ人もこぬ事じやに、かわいさうに、鶯が鳴て居た花を折てのけたる哉。さて〳〵殘念な事をした。

(景樹の正義)…ものゆゑは「物の故」の「の」をたゝみて「物故」といふ也。然せめていふがゆゑに、いかでといふ意を生ず。つよき勢ひにおされて餘韻のすみやけくあらはるゝは歌の常也。「もの」は何にまれ受たる物をさす意を得ていへば、物の何故にといふべし。……

(遠鏡にこぬものゆゑには、來もせざるにといふ意也といへるは非也。せざるといふが物故の意ならんや……)

（金子氏の評釋）〔釋〕○もの故に　ものであるからの意。場合に應じて、下に適當な詞を補つて聞くべき格である。○…〔大意〕待つ人も來ぬのであるから、折らずともの事だつたのを必ず來る事と思つて、その人の御馳走にと鶯の面白く鳴いて居た、あつたら花の枝を折つてのけた事よなあ。

右の「待つ人も」の歌は、古今集に於て、「ものゆゑ」といふ語の初出の箇所であるから、諸家の「ものゆゑ」に對する解を見るのによいと思つて、かく煩を厭はず諸註を引用したのである。右の諸註のうち、宣長、雅嘉は「來もせぬに」「來ぬ事じやに」と、逆態條件に口譯し、眞淵・契冲は「物から」と同じに見てゐるから、これも逆態に解したものと見てよい。景樹の註はよく意味がわからぬ。蓋し此の語の解につき定見を持つてゐなかつたのであらう。金子氏の釋は、此の語の本原の意義について言つて居られるらしいが、既に「ものゆゑ」といふ古くより慣用語となつてゐる例を解くとしては迂遠であり、且つ順態の意義に用ゐられる場合を豫想して居られるやうにもきこえて、如何と思はれる。私は宣長・雅嘉の直截簡明な解に全然贊同する。

然しこゝに、一寸申添へておきたいのは「來ぬものゆゑに」と、陳述部の「折りてけるかな」との時の承應である。これは、前に「ゆゑ」の古用を論じた條で言及した如く、「……ぬゆゑ」の形式は

「ゆゑ」が逆態の意となる爲に、萬葉時代にありて殆んど絶對必要の條件と考へられた所から、下の陳述語句が、過去時を以て表現せらるゝ場合も、如何ともし難く、隨つて時の承應は不可能となるといふ、その窮屈な約束をば、「ものゆゑ」が踏襲したものなのである。此の「ものゆゑ」の形式的約束は、古今集時代にはかなり嚴重に守られたらしい。「じものゆゑ」「ざらむものゆゑ」といふやうに、時の關係を現はす語から「ものゆゑ」につゞく例は、少くとも古今集時代には無かつたと思はれる。それ故、かゝる制約の爲に起る時の不承應は、これを釋する場合に補正すべきである。然るに、以上に擧げた諸註總て、此の點に心づいて居られぬのは遺憾である。で、私は此の歌を次の如く口譯するが適當と思ふ。

心待ちに待つてゐたその人が、遂に來もせなんだのに、それを必ず來るものと思つて、鶯の折角ないてゐた花を、早まつて折つてしまつたことだわい

此の「來ぬものゆゑに」といふ句が、時の觀念を離れた表現になつてゐること、これが此の歌一首の意を、餘程曖昧なものにしてゐる。それ故此の種の歌には、どうしても此の慣用語法を意識して對さねばならない。

六、接續助詞として「ものゆゑ」の用例個々についての釋義其の二「み吉野の大川水の……」歌の解、附ゆほひかといふ語

み吉野の大川水のゆほひかにあらぬものゆゑ波の立つらむ（古今六帖、第三、川）

此の歌は「ゆほひか」といふ難語があるのと、「ものゆゑ」といふ語の意義が順逆不明であることと相關して、一首の意が判然しないのである。この「ゆほひか」といふ語は源氏物語の若紫卷にも、「近き所には播磨の明石の海こそなほことに侍れ。何のいたりふかきくまはなけれど、たゞ海のおもてを見わたしたるほどなん、あやしくこと所に似ず、ゆほひかなるところに侍る。」とある語で、この語については、古來、此の二箇所の外には用例が見えないと稱せられてゐる。而して「ゆほひか」の意義に就いては、河海、細流、岷江入楚等の舊註から眞淵の新釋まで、皆「寛大」の意に註して居り、契冲の源注拾遺、雅望の源注餘滴は多少の疑を存して、未決のまゝにしてゐる。萩原廣道は源氏物語評釋附錄、語釋二之卷に於て、六帖の歌を引いて詳論し、「ものゆゑ」は「……モノノ」の意であり、「波の立つらむ」は「など波の立つらむ」と疑辭を補つて解すべき格であつて、第三句以下、

「ゆほひかでもないノニどうして波が立つのであらう」の意となるから、「ゆほひか」といふ語に寛大といふ意をあてたのではどうしても無理である。却て「狹少」の意を當てねばならぬと言つて居る。即ち廣道は、「ものゆゑ」を「モノノ」といふ逆態に解した故に、「ゆほひか」の意義を決定し得たのである。私は、「あらぬものゆゑ」の形式の上から見ても、廣道の說に賛同するものである。而して「ものゆゑ」を逆態の意に解した結果として決定し得た「ゆほひか」の意義（狹少・つぼやか・ちんまりといふやうな譯語に相當する）は、六帖の歌に於ては、「狹くもないのに」となつて、「大川水の」とあるのによく適合し、若紫卷では全文の意が「海の景色といへば廣茫たるが普通であるのに、此の明石の海は、眺望した所が、不思議に他の海景色には似ず、ちんまりとよく纏つた景色である」となつて、「あやしくこと所に似ず」といふにも適ひ、且は實際の地形にもよく相應するのである。これによつて、逆に此の例の「ものゆゑ」が、逆態の意なること愈々確實にされるわけである。廣道以前の諸註が、「ゆほひか」の意義を決定し得なかつたのは、畢竟「ものゆゑ」といふ語の理解が不徹底であつたのに因るのである。

七、接續助詞として「ものゆゑ」の用例個々についての釋義

其の三　源氏物語「明石卷」のものゆゑの解

人かずにもおぼされざらむものゆゑわれはいみじきものおもひをやそへん（源氏、明石、湖洋本、二、三四七）

雅言集覽には、此の例の下に「モノナレバナリ」と割註してある。即ちこゝの「解のゆゑ」は順態の意に解すべきことを注意してゐるのである。然し、私には、前後の文意から考へて、やはり逆態に解する方が一層適切であると思はれる。今此の句の前文からの意味の續きを見て見よう。

（源氏君ハ）入道にもをり〳〵かたらはせ給ふ。とかうまぎらはして、こち參らせよとのたまひて、わたり給はんことをばあるまじうおぼしたるを、

源氏君は播磨の入道に、お前の娘を何とかすかして、私のゐる方へよこすやうにせよと仰しやつて、源氏御自身の方から、娘の方へ御出ましになることは、思ひもかけぬことのやうに思つて、ゐられるのであつて、源氏はまだ明石の上の實價を知らず、甚だ之を輕く視てゐるのである。即ち、此の時の

源氏としては、ほんの旅寢の憂はらしの浮氣心に過ぎないのである。

さうじみはたさらに思ひ立つべくもあらず、いとくちをしき際の田舍人こそ、かりに下りたる人のうちつけごとにつきて左樣に輕らかに語らふわざをもすなれ

源氏の慫慂に對して、明石の上は自重して、こちらから源君の御座所に參ることなど一向思ひ立ちさうにもせず、極つまらぬ田舍人こそ、假に田舍住みをしてゐる男の言葉について、直ぐとこちらから參るといふやうな不見識な輕々しい態度で、男とかたらひつくやうな事もしようが、（こゝの「こそ……すれ」は强調の結果、反說の餘意を生じ來る句法である）妾はそんな不見識なことはしまい。もし、今妾が源君の仰のまゝになつたら

人かずにもおぼされざらむものゆゑ……

と續くので、こゝの意味は、源氏の君から見れば、受領の娘などは人數にも思召さず、その行末の事など何とも思召さぬであらう。然るにそれは、此の身にとつては一大事で、その爲に一生半端な身の上となつて、いみじき物思を添へることになるだらうといふ意に解せられる。この解は、多少言葉を補つて見たので、「ものゆゑ」を殊更逆態に說き做さうとしたやうに見えるかも知れないが、「人かずにもおぼされざらむものゆゑ、我は……」と、特に「我は」といふ此の句の主語を明示した語氣か

ら も、以上の意なることが察せられる。複文に於て、下の句の主語が、上の句のそれと變る際に於ても、その主語を明示しないのが、平安朝時代殊に源氏物語に於て著しい叙法である。それにも拘らず「我は」と重々しく此の句の主語を示したのは、どうしても、前の句の主語に相對比せしめた筆法と思はれる。即ち「源氏の君にとつては歸京せられると共に忘れ去るべき一些事であらうが、我が身にとつては一生の一大事である」といふやうな、對比の意識があるに相違ない。金子元臣氏の源氏物語新解の註を見ると、

私は決して源氏に重んぜられる樣な事はあるまいから、假令今お言葉に隨つて見た處で結局心勞の種を增すばかりであらう（源氏物語新解四八二）

と、順態に解して居られるが、それでは特に「我は」と置いた語氣が徒になるやうに思はれる。隨つて此の語氣を譯し出す爲には、勢ひ之を補はねばならず、而してこの「ものゆゑ」を逆態に解するのが自然の文脈に適ふものと信ずる。

以上三例で、打消の語から續いた「ものゆゑ」の例のうち、順逆兩態のいづれであるか紛らはしいものを謐くしたといふわけではない。たとへば、

雲にたゞこよひの月をまかせてむいとふとてしも晴れぬものゆゑ（山家集、下）

の如きは、「ものゆゑ」を、單に條件をあらはす接續助詞と見れば、むしろ「……カラ」と、順態に解すべきものと思はれる。然し、前にも一寸言つた通り、平安朝中期以後、少くとも韻文の上に於ては、「ものゆゑ」が、詠嘆助詞に變質せむとする傾向が生じて來たと考へられるので、これらの例は、少しく觀點を轉じて觀察する必要があるのである。それで玆に、平安朝中期、藤原氏の最盛期あたりを堺として「ものゆゑ」の用語を篩ひわけて見るならば、それらのうち、やゝ紛らはしいものは以上の三例ぐらゐである。即ち、その頃まで「ものゆゑ」は、條件をあらはす接續助詞としての性質が著しく、さうして、「ものゆゑ」のあらはす條件は逆態條件であつたと斷定してさしつかへないと信ずる。但し其の以後の時代に於ける「ものゆゑ」の用法に於ても、二三少數の例を外にすれば、全然接續助詞としての性質が喪失したといふわけではない。それ故、其の遺存する接續助詞的性質についてのみ言へば、順態條件をあらはす語にあらずして、逆態條件をあらはすものとすべきであらうと思ふ。とにかくそれらの事については、後に、全然著眼點をかへて觀察して見ようと思ふ。

打消の語から續く「ものゆゑ」の用例を檢討することはこれで打切り、次には、打消の語を伴はぬ「ものゆゑ」の用例若干について、一應簡單な釋義を試みよう。

八、接續助詞として「ものゆゑ」の用例個々についての釋義

其の四　打消の語を伴はぬ「ものゆゑ」の用例若干の解

私の有する「ものゆゑ」の用例六十二のうち、打消の語を伴はぬものは、僅に九例に過ぎぬ。これは打消の語を伴つて居らぬといふ形式上、「ゆゑ」の古用の類推を以て考へると、順逆兩態いづれにも使用せられる可能性がありさうにも思はれるから、これらを片端から解釋してゆくことにする。今その意義の明瞭なものを初に擧げて、「ものゆゑ」の傍に愚案を以て俗譯を施し、且餘意餘情あるものは、古今集遠鏡流に「　」を挿入してこれを補ふことにする。尚萬葉集の歌については、契沖全集中の代匠記、眞淵全集（舊版ノ分）の考、博文館和歌叢書中の略解、國書刊行會の古義に就いて、其歌の出てゐる頁數を示しておく。

年のはに來鳴くものゆゑ（ニモカヽハラズ）ほととぎすきけばしぬばくあはぬ日をおほみ（萬葉十九、契沖全集四四〇九。眞淵全集三、二九六九。略解下、五四二。古義七、一五四）

天雲のゆき還りなむものゆゑ（ニモカヽハラズ）におもひぞ吾がするわかれかなしみ（萬葉十九、契沖全集四、四五

四○眞淵全集三、二九八五○略解下、五七二○古義七、二二三）

いたづらに行きては來ぬる(カヘリシタノニ)ものゆゑに「ソレニモコリズ」見まくほしさにいざなはれつゝ「マタシテモ行キ行キスルコトデアル」

をしめどもいぬるものゆゑ(ニモカ・ハラズ)春毎にけふをこりずもなげきつるかな（萬代、春下、花山院）

忍びける男のいかゞ思ひけむ、五月五日の朝にあけて後歸りて、けふあらはれぬるなむ嬉しきといひたりける返事によめる

あやめ草かりにも來らむものゆゑに「アナタノ心持デハホンノ一時ノ女トシテ通ッテ來ルノデアラウニモカカハラズソレヲバ」ねやの妻とや人の見るらむ（詞花、雜上、和泉式部）

次に擧げる例は、隆信朝臣集哀傷の或る歌の詞書で、散文である。隆信は平安期末鎌倉初期の人で、定家の異父兄である。隆信の生母で、俊成卿の後妻となつた人が亡くなつた時の哀悼歌の詞書で、かなり長文であるから前後を省略して記す。

（上略）それにつけてもいよ〳〵こゝろざしは淺からず思ひかはしてすぎ侍しに、心よりほかなることによりて、としのみとせまであひむかふこともなかりしを、たま〳〵なかよくなりてひごろのうらみもわすれて、あはれにかなしくのみおもふほどに、そのとしのきさらぎ（建久四）の

ころ、はかなくみなしつるを、かゝりけるものゆゑ、みとせまでいぶせくてすぎにけるかなしさも、いよ〳〵かぎりなく云々（隆信集上、哀傷、群書類從洋本、九輯、九〇〇）

此の文章は一寸わかりにくい文章であるが、「ものゆゑ」の前後の一節を解して見ると、「こんな事となるのであつたのに、［凡夫の悲しさにそれとも知らず、生の母と仲違ひして］三年までも相見ず、心いぶせくて過ぎてしまつた悲しさも、尙更限無く」といふ意味であらう。「かゝりけるものゆゑ」を、「こんな事になつたから」と順態條件に解することも出來さうであるが、さう解するのは精しからぬやうに思はれる。私はどうしても、此の「ものゆゑ」は、接續助詞としての一面に即して見れば、逆態條件に解すべきものと思ふ。但し鎌倉初期の頃には、後に述べる通り、「ものゆゑ」といふ語に、二つの事情を對比して詠嘆するやうな意義が生じて來てゐるらしいので、此の文に於ても、「かゝりけるものゆゑ」は、「かゝりけるものを」（ものをは、詠嘆の意のある語と私は思ふ）と略同意で、詠嘆の語氣があるものと思ふが、今はその方面には觸れず、接續助詞として、順逆いづれであるかといへば、逆態に用ゐられてゐると判斷するに憚らない。

九、接續助詞として「ものゆゑ」の用例個々についての釋義

其の五　打消の件はぬ「ものゆゑ」の用例中、やゝ紛はしきもの〻解

わがゆゑに思ひなやせて秋風の吹かんその月あはむものゆゑ（萬葉十五、契沖全集四、六。眞淵全集三、二六三九。略解下、三三〇、古義六、一七九）

先註どもを見るに、代匠記、考の註は、共に「ものゆゑ」といふ語に觸れてゐない。略解は、「夫の贈歌也。思瘦る事なかれ也。あはむものゆゑは、あはむものなるにと言ふ意也。」といふのが註の全文である。古義のは、「安波牟母能由惠は、相見むものなるをの意なり、〇歌の意は、秋風の吹む其月は、早歸り來て相見むものなるを、吾を戀しく思ふとて、思疲れて瘦る事なかれとなり、此も夫の贈ル歌なり、」とある「ものゆゑ」について解を與へてゐる略解と古義とが共に、これを逆態の意に解してゐるのは心強い。私も無論逆態に解するのであるが、此の歌は、今日から見ればそんなに平明なものではない。多少の解説を必要とするものである。次に愚案を述べよう。

此の歌は倒叙法による表現であるから、第三句以下を初句の上に旋らして見るべきである。而して

「秋風の吹かんその月あはむものゆゑ」といふ條件句を、「わがゆゑに」と同樣に、「思ひなやせそ」といふ陳述句全體に係けて見るならば、むしろ「ものゆゑ」は、「會ひ見ることが出來るであらうから」と、順態の意に解する方が自然である。略解や、古義が、これを思はずして卒然、これを逆態の意に解したのは精しからぬものである。しかし私は、前に「ゆゑ」の逆態につき、注意すべき事項を二三述べた所で言つた通り、逆態の意義の條件句は、陳述句が禁止の文（もしくは命令文）又は反語の文（もしくは疑問文）を成す場合、その禁止及び反語の語を除去して、その本幹たる用言にのみ係るものと信ずる。而して此の「思ひなやせそ」といふ陳述句は禁止の文である。それ故、今假に「ものゆゑ」を逆態條件をあらはす接續助詞と暫定して、此の句の禁止の語を除き「思ひ痩す」といふ用言にだけ係けて解し、さうして其の條件と陳述との關係が妥當であるならば、一方、「ものゆゑ」發生についての私の假定說をも參考して、これを、逆態條件の語と解してよいと思ふ。即ちこの考で解いて見ると、「再會出來るであらうのに、思ひ過ごしをして身をそこなふ」となつて極めて妥當である。で、一首の意は、「私ゆゑに、且は秋風の吹き出づる月ともならば、再會出來るであらうのに、思ひ過ごしをして身をそこなふ。そんな愚かな事はくれぐれもしてくれるなよ」と解すべきものと思ふ。

何せむにうしとも人を恨みけむさてもつらさはまさるものゆゑ（續千載、戀五、俊成）

これも倒叙の歌で、下の句を、上の句の上に旋らして見るべきものである。而して、陳述の句は、疑問文の形式をとつてゐるから、前の例の解説に述べた如く、「ものゆゑ」を逆態條件の語と暫定し、「恨む」といふ主要用言だけに係けて見て、妥當なるか否かを試みるべきである。さうすると「いくら恨んでも人のつらさはまさるのに、恨む」となつて、これ亦條件と陳述の關係は妥當である。それ故に、此の「ものゆゑ」も亦逆態の語としてさしつかへない。但し此の歌の「ものゆゑ」の如きは、尙他の著眼點から見なほして見ねばならぬと思ふ。それらについては後に說く。

たえねたゞ筧の水のおとづれよなか〳〵袖はぬるゝものゆゑ（新千載、戀四、全仁親王）

此の歌も倒叙の歌らしい形式を持つてゐるから、直叙形式に句を置き換へて見ると左の如くになる。

筧の水のおとづれよなか〳〵袖はぬるゝものゆゑ、たゞたえね。

而して、陳述の句「たゞたえね」は命令の文であるから、前述の法則を應用して、命令の語を除き單に「絶える」といふ用言にだけ、「ものゆゑ」（逆態と暫定して）を係けて見る。さうすると、「却つて袖がぬれるのに絶える」「袖がぬれるにも拘らず絶える」「ぬれるものの絶える」など、いろいろに言ひかへて見ても、一向意味を成さない。そこで、此の「ものゆゑ」については、逆態といふ假定を廢して、順態の意味を當てゝ見たらばどうなるか。順態條件の場合は、命令文であると、疑問文

であるとを問はず、陳述の句全體に係るのが原則らしくある。それで、此の「ものゆゑ」を順態と暫定して、一首の意を解して見ると左の如くになる。

筧の水の音づれよ。汝のおとづれてくれるこゝろざしはうれしいが、おまへがおとづれると、却つてそのさびしい水音に涙を誘はれて、袖がぬれるから、どうかたのむ、おまへのおとづれを打絕えてくれ。

これならば、一首の解として何處にも無理がなく、よく筋道が通つてゐる。然らばこの「ものゆゑ」は、順態條件を表はす接續助詞として用ゐられてゐるのであらうか。或はさうであらう。然し、此の歌の著者は鎌倉末期、龜山院の皇孫全仁親王であることを思へば、そこにいろ〳〵考ふべき點があらうと思ふ。私は、前に、打消の語から續いた「ものゆゑ」の用例を釋した條に於ても、千載集、山家集の歌を例示して、言葉を濁しておいたのであるが、實際、平安朝末期以後の「ものゆゑ」に對しては、單に、或條件を示す接續助詞としてだけの見方では、遂に其の解釋は行詰らざるを得ないのである。私はこの行詰りに暗示せられて、「ものゆゑ」の接續助詞としての本質の外に、一の副貳的性質を考索として認めるに至つた。即ちその副貳的性質とは、「ものゆゑ」の詠嘆助詞的一面をいふのである。而して、時代を下るに從ひ、其の副貳的性質は漸次發展すると共に、接續助詞としての本質は

次第に稀薄になり、遂に、接續助詞としてだけの見方を以てしては、滿足なる理解を得られぬやうな例が、屢々見られるに至つたのであらうと思ふ。これ「ものゆゑ」といふ語が、大體に於て逆態條件を表はす語と考へられながら、而も亦、時に順態にも用ゐられると疑はれるやうな、不徹底の狀態で今日にまで及んだ所以である。そこで私は、以下全く著眼點を換へて、「ものゆゑ」の詠嘆的意義の方面について、大體論を試みようと思ふのである。

十、「ものゆゑ」の第二分類

「ものゆゑ」に、助詞「に」の添はつたものについて

「ものゆゑ」といふ語は、そのまゝ用ゐられる場合と、「ものゆゑに」と、「に」を添へて用ゐられる場合とがある。此の「に」は、修飾格に添うて、其の格を的確にする助詞である。それ故、「に」が添はると否とは、その接續助詞的意義の上には格別の變化はない。然るに、もしも「ものゆゑ」に詠嘆助詞的の意義がありはせぬかと考へて來ると、「に」の有無によつて重大な相違が出來てくるやうに思はれる。そこで、「ものゆゑ」と「ものゆゑに」とを區別して觀察することにする。私の有す

る「ものゆゑ」及び「ものゆゑに」の用例は、總計六十二例であるが、今は「ものゆゑ」の詠嘆的意義を檢するのが目的であるから、便宜の爲、散文並に長歌に於ける用例七つを除いて見ると、短歌に於ける用例總計五十五例で、その內譯は、

ものゆゑ　三二
ものゆゑに　二三

である。

さて、私の所謂詠嘆助詞とは如何なるものを指すかといふと、「が」「がな」「か」「かな」「かも」「ばや」等、その多くは、山田孝雄先生の「日本文法講義」で、終助詞といふ名目で取扱はれてゐるものをいふのである。終助詞といふ名稱は同先生の創定せられた由であるが、まことに其の名稱の如く、これらの助詞は、文を終止せしむる力を持つてゐるのが、その特徵である。而して「ものゆゑ」或は、「ものゆゑに」に、私の所謂詠嘆助詞的一面がありとしたならば、詠嘆助詞の特質たる文を終止せしむる力を、いくばくか具有すべき筈だと考へる。かういふ考を以て、「ものゆゑ」及び「ものゆゑに」といふ語を含む短歌を、一々に玩味して見ると、「ものゆゑに」といふ方は、文を終止せしめる力は殆んど無く、純粹に條件を示す接續助詞としてのみ用ゐられて居り、之に反し「ものゆゑ」

の方は、多少詠嘆の意があり、隨つて文を終止せしめる力の幾分かを持つてゐるやうに思はれる。

「ものゆゑに」といふ連語が、文を終止せしめ得ぬことは文法上の常識から判斷しても當然のことと思はれるが、其の常識的判斷にいくらかの根據を與へる爲、「ものゆゑに」の短歌に於ける用例二十三に就いて、次の如き分類をして見た。即ち、「ものゆゑに」といふ語が、短歌の五句のうち、いづれの句に置かれてあるかといふ點に着眼して分けて見たのである。而してその結果は左の如くである。

「ものゆゑに」ガ初句ニ在ルモノ	ナシ	（二十三例ニ對スル百分比　〇％）
同　第二句ニ在ルモノ	六	（同　二六％）
同　第三句ニ在ルモノ	一五	（同　六五％）
同　第四句ニ在ルモノ	二	（同　九％）
同　結　句ニ在ルモノ	ナシ	（同　〇％）

右について考へて見るに、「ものゆゑに」といふ語が、短歌の結句に置かれる場合が、二十三例中一も見出し得ぬといふことは、音數の關係もあるであらうが、此の語が終結辭たる力無き事を雄辯に立證するものであらうと思ふ。勿論短歌に於ては、終結辭が必ず結句の末尾にのみ置かれると限つた

ものでなく、一句切（新古今時代に多い）・二句切（古今時代に多い）・三句切（後拾遺以後最も盛）・四句切（萬葉時代の格調）等、結句以外の各句の末尾で、一旦終結の形をとる歌も相當多いのであるが（私の嘗て統計した所によれば、記紀の短歌から新古今に至るまでの短歌百首中、平均三十五六首は結句以外の句末で切れる格である）、それらは、有力なる終結辭によつてのみ切れるのである。接續助詞の性質を多量に持つて居る語によつて、一首の中途に於て切れるといふことは萬々無いことである。されば「ものゆゑに」が、結句以外に置かれてある場合に於て、それが終結辭的に用ゐられて居るといふことは全く考へ得られぬことである。今、此の語が第二、第三、第四句に置かれてあるものの一例づゝを擧げる。

くる人もなきものゆゑによぶこ鳥なれとならしの山になくらむ（讃岐集）
むさしあぶみふみだにも見ぬものゆゑに何に心をかけはじめけむ（新千載、戀一、崇德院）
わがおもひなぐさまなくに何しかもこぬものゆゑに頼めおきけむ（玉葉、戀二、今上御製）

以上の例に於ける「ものゆゑに」は、「來る人もないのに呼ぶ」「見もせぬのに心をかける」「來もせぬのに約束する」といふ具合に、明かに下の陳述語に係るもので、逆態條件を示す接續助詞として用ゐられてゐることは疑ない。こゝに擧げた以外の二十首も皆此の例であるから、「ものゆゑ」に「に」

を添へていふ場合に於ては、決して終助詞的性質を持つことは出來ず、隨つて、詠嘆助詞としての性質も、取立てゝいふ程著しいものはないと判斷してよからうと思ふ。そこで「ものゆゑ」についての觀察はこれでさしおくことゝし、今後は專ら「に」の添はらぬ、單獨な「ものゆゑ」の詠嘆助詞的（終助詞的）性質についてのみ考察することにする。

十一、短歌に於ける「ものゆゑ」の所在

「ものゆゑ」の詠嘆的意義の有無を檢する方法として、まづ、前節で、「ものゆゑに」に就て試みたのと同樣の分類を、「ものゆゑ」を含む短歌三十二例についてやつて見ると、左の如き結果を得る。

「ものゆゑ」が	初句ニアルモノ	ナシ	（三十二例ニ對スル百分比　〇%）
同	第二句ニアルモノ	七	（同　二二%）
同	第三句ニアルモノ	ナシ	（同　〇%）
同	第四句ニアルモノ	六	（同　一九%）

同　結　句ニアルモノ　　一九　（同　五九％）

右の如く、「ものゆゑ」は「ものゆゑに」よりは、音數に於て一音を減じてゐるが、猶初句及第三句の五音の句には用ゐがたいので、勢ひ、第二、第四、結の七音の句にのみ分布せられてゐる。而して其の分布の狀態を見ると、第二句、第四句に在るもの計十三首（全例の四一％）であるのに對し結句に在るものは十九首（全例の五九％）で、中間的に在るものより、結句に在るものの方が、約二割方優勢である。此の事實は、大體に於て「ものゆゑ」の終結辭としての可能を暗示して居るやうに思はれるのであるが、一概に速斷することは出來ないから、まづ、第二句、第四句に在るものについて一應の檢斷を行ひ、次に結句における「ものゆゑ」について、少しく精密な檢討を試みようと思ふ。

まづ、第二句に在る「ものゆゑ」の例數首を擧げる。

年のはに來鳴くものゆゑ春毎にきけばしぬばくあはぬ日をおほみ（萬葉、十九）

たが秋にあらぬものゆゑをみなへしなぞ色にいでゝまだきうつろふ（古今、秋上、貫之）

家の風吹かぬものゆゑはづかしの森のことのはちらしはてつる（金葉、雜上、顯輔）

右の例に於て、「ものゆゑ」といふ語が、以下の陳述語に係る關係を口譯で示すと、「年毎に來鳴く時鳥で、耳なれてゐる筈であるにも拘らず、人戀しさの念が誘發される」「誰れもまだ見あきもせ

ぬにも拘らず色褪せてしまふ」「家名を發揚出來るといふでもないのに歌を詠みちらす」といふ關係で、「ものゆゑ」の主要意義が接續助詞的方面に存することは疑ない。然し、「ものゆゑに」の場合に比べると、「に」といふ修飾格を指示する助詞が添はつて居らぬ爲に、陳述語に係る勢能が幾分稀薄になつてゐる爲か、また「に」のある場合よりは一個體として緊縮した語感を與へる爲か、はたまた、此の例に於ては、此の語が第二句末に在る爲、陳述の用言との間隔が大きい爲か、或はこれらの事情の總合の結果であらうか、とにかく、私には、これらの歌が、ほのかながら第二句切の感じを起こさせる。隨つて、そこに幾分の詠嘆的語氣が潜在してゐるやうに思はれるのであるが、然しかくの如き精微な點は、私なんどの歌詞に對する淺薄な理解を以て、大膽に主張することは憚らねばならぬ。要するに、これらの「ものゆゑ」に對し或る程度以上に詠嘆的意義を求めるのは無理なことで、まづかなり純粹に接續助詞として用ゐられてゐるものと見るべきであらう。次に「ものゆゑ」が第四句にある例を擧げる。

　とにかくにかけてないひそしかりとてならぬものゆゑ人だのめなる（萬代、戀二、惟規）

　すみよしの千木のかたそぎわれなれやあはぬものゆゑとしのへぬらむ（新勅撰、戀二、爲忠）

右の例について見ると、「ものゆゑ」と、それの陳述用言との間隔が密接して居る爲、愈々、終助

制的感じは少い。全然接續助詞的用法であると言つてよからう。

さて、最後に結句に於ける「ものゆゑ」に就いて觀察することゝなつた。まづ數例を擧げる。

こひすれば我が身はかげとなりにけりさりとて人にそはぬものゆゑ（古今、戀一）

われのみやおもひおこせむあぢきなく人はゆくへもしらぬものゆゑ（和泉式部集、下）

おもへばや下ゆふひものとけつらむわれをば人の戀ひじものゆゑ（新勅撰、戀四、謙德公）

右の例を一目して感ずることは、これらの歌が、倒叙體の歌であり、隨つて、一首の中途に、文法上の終止の形を有してゐる所謂句絕の歌（句絕といふ稱呼は守部の短歌撰格による）なることこれである。これは、ここに擧げた歌のみならず、「ものゆゑ」が、結句の末尾に在る歌十九首、皆例外なく句絕歌であり、而してその大多數は倒叙體と見るべきものであるから、これを直叙體に、句を置き替へて見るならば、自然「ものゆゑ」は、文の終末から姿を消して、接續助詞としての位置に移つてしまふわけである。隨つて、短歌に於て、「ものゆゑ」といふ語が結句に來ることが如何に多いからといつて、それによつて、此の語に終助詞的の性能を推想することは出來ぬといふことも言ひ得られさうである。が、しかし、倒叙體の短歌や俳句を、直叙體に引なほすことは、一首の意義の理解を容易ならしむる手段として必要なこともあるが、左樣な取扱を詩形にまでも及ぼすならば、詩歌として

の音數律は破壞せられ、一種鵺的の散文になつてしまふことはいふまでもない。そこに、文法上の終結辭と、詩歌の上の終結辭、即ち俳諧などでいふ切れ字との間に、若干の相違がある所以であらう。
とにかく、「ものゆゑ」といふ歌を含む短語の用例に於て、その約六割は、此の語を結句に用ゐてあるといふことは、一概に散文々法を以て簡單に片附けてしまふわけにはゆくまいと思ふ。これらについての愚考は項を改めて記述しよう。

十二、「ものゆゑ」の短歌に於ける倒叙體の誘導性　其の一
「ものゆゑ」と「ものから」との比較

「ものゆゑ」といふ語が使用してある短歌に於て、その約六割が、「ものゆゑ」を結句の末尾に置いて居るといふ事、さうして、それらの殆んど全部が倒叙體の歌であるといふことは、此の語が、詠者を倒叙體の方へ誘導する或る魅力を持つてゐるといふ大體の想定を私に與へる。この想定は、「ものから」といふ語との比較によつて、かなりに力強い根據を持つて來るやうに思はれる。「ものから」といふ語はその意義に於て、その語の成分に於て、その音數に於て、その用言への連續方に於て、總

べて「ものゆゑ」と著しい近似を持つた語である。そこで私は、この「ものから」を採つて、前に試みたと同樣に、その語が、短歌の各句に如何なる比率で分布せられて居るかを見た。增補雅言集覽に收めてある「ものから」の例は五十四例であるが、內短歌の例は四十三首である。この四十三首について、例により「ものから」の、各句に於ける分布を統計すると、左の如くである。

初　句　ナシ　（全數四十三首ニ對スル百分比　〇％）
第二句　二三　（同　五三％）
第三句　ナシ　（同　〇％）
第四句　五　（同　一二％）
結　句　一五　（同　三五％）

尙「ものゆゑ」「ものから」兩者の比較に便利なやうに、各の百分比だけを對照して表示して見る。

（「ものから」「ものゆゑ」の短歌各句に於ける分布對照表）

短歌ノ句順	「ものから」一〇〇ニツキ	「ものゆゑ」一〇〇ニツキ
初　句（五音）	〇	〇
第二句（七音）	五三	二二

第三句（五音）	○	○
第四句（七音）	一二	一九
結　句（七音）	三五	五九

此の表を一目すると、さすがに總べての點に於て相似の兩語であるだけ、その分布の情況は、大體に於て頗る似よつて居る。たゞ第二句と結句との項に於て、兩者の數字に多大の相違がある。結句に就いて見るに、「ものゆゑ」は、その用例の約六割は、結句に使用せられ、而して、それらの殆んど全部が倒叙の歌であることは前述の通であるが、然らば「ものから」の方はどうであるか。「ものから」の實際用例に就いて見るに、その結句に用ゐられて居るものは、これは例外なく全部倒叙の歌である。二三の例を擧げておく。

ほとゝぎすながなく里のあまたあれば猶うとまれぬおもふものから（古今、夏、これは第四句絕倒叙の歌）

淚にぞうきて流るゝ水鳥のぬれては人にみえぬものから（續後撰、秋下、これは第二句絕、倒叙の歌）

されば、「ものから」が結句にある場合即ち倒叙になる場合は、「ものゆゑ」のそれに比すると、

半數といふ程ではないが、おほよそ四割方も少いのである。倒叙體になる場合が比較的少いといふ事は、言ひ換へれば直叙體になる場合が、「ものゆゑ」に比して多いといふことになる。而して、直叙體の短歌に於て、此の如き四音節より成る語、さうして、條件を示す接續助詞的性質を本質とするこれらの語が、第二に置かれる場合が最も多かるべきは當然のことである。されば「ものゆゑ」に比し、直叙體に用ゐられる場合の多い「ものから」は第二句のうちに使用せられることが、「ものゆゑ」よりもより多くなる道理である。つまり、右の表にあらはれた第二句と結句との數字の大小は、倒叙體の多少（言ひ換へれば直叙體の多少）といふ同一原因によつて起る相關現象なのである。

さて、總べての點に於て、これ程も近似した性質の語であるに拘らず、「ものゆゑ」の方は、「ものから」に比し、約四割方も多く倒叙體を誘導する力を持つてゐるといふことは何に原因するか。それはその語に特有なる慣用には相違ないが、私の問題としようとするのは、その慣用の由つて來る所を知らうとするにある。私が、此の問題に對する解答として用意してゐるものは、ものゆゑに詠嘆的意義を推想する事に外ならない。然し、それに言及する前に、尙少しく「ものゆゑ」の短歌に於ける倒叙體誘導性を强調して見たいと思ふ。

十三、「ものゆゑ」の短歌に於ける倒敍體の誘導性　其の二

「ものゆゑ」ご接續助詞「ば」との比較

八代集に於ける倒敍體の歌若干を瞥見して、其の結句の末尾に、如何なる語が多く置かれて居るかを見てみると、接續助詞の「ば」が最も多く、同じく接續助詞の「を」「に」（丁寧に見たわけでないから、この中には格助詞の「を」「に」が混入して居るかも知れぬ）がこれに次いで居る。そこで、此の「ば」の用ゐられてゐる歌について、それが各句に如何に分布してゐるかを見た。八代集全部に亘つて、戀の歌百五十首宛をとつて結果を出さうとしたが、時間の關係上、古今から後拾遺までの四勅撰集だけで中止した。然し、それだけでも一寸面白い結果が見られる。古今集に於ては、「ば」が第二句に最も多く分布し、（但し第三句に於ける分布も第二句に於ける數に近くはある。）それが後撰に至ると、第三句に於て最多數となり、次第にその形勢が進んで、後拾遺に至ると、「ば」が第二句に在る場合は非常に減じ、第三句に在る「ば」との比は、十と三といふ比率になる。これは、後拾遺に至つて、第三句切の優婉な歌調が壓倒的な勢力を占むるに至つたことを裏書するもので、面白い材

料であると思ふ。然し、今はそんな事を云々するのが目的ではなく、「ば」といふ條件を示す接續助詞を含む歌に於て、此の助詞が結句の末尾に來て、倒叙體を成してゐる歌がどれくらゐあらうかといふ事を知りたいのである。それで古今より後拾遺に至る四勅撰集に於ける「ば」の用例百四十の中、「ば」を結句の末尾に置いた倒叙體の歌は、二十三首で、之を百分比になほすと、「ば」の用例百について十六首強の倒叙體があるわけである。今その倒叙歌の數例を擧げておく。

われのみぞ悲しかりける」彦星もあはですぐせる年しなければ（古今、戀二、躬恆、これは第二句絶倒叙の歌）

わりなしといふこそかつはうれしけれ」おろかならずと見えぬと思へば（後撰、戀二、元良親王これは第三句絶倒叙の歌）

そこで、「ば」といふ助詞について考へて見るに、其の語形は極めて短小であり、隨つて音數の制限の嚴格な短歌に於ても、總べての句に用ゐられて居る。但し句によつて其の用ゐられ方の多い少いといふことはある。たとへば第四句に用ゐられることは、他の句に比して最も少い。これは然し、これが條件をあらはすといふ意義の方から起因した現象である。されば、形の上から五音の句でなければ用ゐられぬとか、七音の句に用ゐるのが好都合であるといふやうなことは絶對になく、隨つて、そ

の配置上の都合から倒叙體を誘發するといふことは決してない。又其の意義用途に於ては、順態條件をあらはす極めて普通の語で（稀に逆態條件をあらはすこともあるがそれは特例としてよい）散文にも韻文にも頻用せられて居る。さればその語に、特に雅言としての或る歴史的聯想、即ち、其用語の使用された先例の回想などが附會される事は萬々ない。かういふ性質の語が、短歌結句の末尾に置かれて倒叙體になつてゐる場合こそは、純粋に表現上の技巧、若しくは、詩情曲折の必然の要求から來た倒叙體であらうと思ふ。倒叙體の短歌たる以上、その結句の末尾へ來る語は、何等か陳述の語句を要求する語（格助詞、接續助詞等）であるべきは勿論であるが、それが「ば」であると「と」であると「に」等であるとは、全く詠者の自然な詩想上の要求によるものであつて、何等他の動機が含まれて居らぬと思ふ。而して、その最も自然なる場合に於ける一例として、短歌に於ける「ば」の用例を採つて見ると、前述の如く、「ば」を結句末に置いて倒叙體となる場合は、百の用例中十六强である。

然るに「ものゆゑ」を之に比するとどうであるか。否「ものゆゑ」よりも遙に倒叙體誘導性の少い「ものから」を之に比べて見ても、其の倒叙の率の、「ば」によるものよりは遙に高いのに驚く。「ものから」は「ば」に比すれば、ごく稀に用ゐられる語である。「ものゆゑ」は更に更に稀用の語である。而してそのたま〳〵用ひられるにあたつては則ち倒叙體を誘導し來ること、「ものから」は、「ば」

の二倍、「ものゆゑ」は、「ば」の三倍半の高率を示すのである。
以上によつて私は、たゞに「ものゆゑ」についてのみならず、「ものから」に對しても亦、短歌倒叙體の誘導性をかなりの程度に認めんとするのである。

十四、「もの」といふ上代の助詞

然らば、私の所謂短歌に於ける倒叙體の誘導性といふ、その正體は何であるかといふ問題に移らう。その結論を先に言ふならば、それは、「ものゆゑ」若くは「ものから」に潜在する、否平安朝人、又その傳統を慕ふ鎌倉時代の歌人たちには相當に實感せられたであらうところの詠嘆的の意義語感が、その實質であると推斷せんとするのである。遠く時代を隔てた現代人には、かゝる死語の、而も、其の極めて隱微な語感の一面を味識することは頗る困難ではあるが、これら一類の語の歴史的變遷の跡をたづね、これによつて、その意義語感を推想することは出來ぬことはあるまいと思ふ。そこで「ものゆゑ」「ものから」これに「ものを」を加へ（此の他、「ものの」があり又、一單接とは認めがた

いが、「…するものか」「…するものは」等の言ひ方もある）これら一類の共通成分たる「もの」といふ語について考へる必要があると思ふ。

記紀萬葉のうちに、殆んど「ものを」といふ語と同樣の意義用法を持つた「もの」といふ語がごく稀ではあるが用ゐられて居る。大日本國語辭典には、これを「ものを」の略としてゐるが、それは誤で、これが、「ものを」「ものゆゑ」「ものから」の源流を成す古語であることは疑ない。今此の「もの」といふ古語の意義用法を檢して見ようとするのであるが、此の語は、「ものを」と共に、それが接續助詞であるか、詠嘆助詞であるかといふ點に疑問が存する。それで其の疑問に解答を與へる方法として、不完全ではあるが、私の有してゐる「もの」の用例（皆歌である）八つに就いて、一々「もの」を接續助詞と見た一首の全解と、詠嘆助詞（即ち終助詞）と見た解とを並べ擧げ、いづれの解がより妥當であるか、其の結果を綜合して、妥當性の多い方に決定しようと思ふ。記載を簡約する爲接續助詞としての解を「甲解」とし、詠嘆助詞としての解を「乙解」としておく。而して、解說の外に附言したいことがあるときは、「評」といふ項を設けて其の下に記述することにする。尙、例歌のうちに挾んだ「符は、一首の中途に於ける終止形式の箇所を示す。

(1)淡路島いや二並び、小豆島いや二並び、宜しき島々、誰がた去れ放ち(アラ)し。吉備なる妹を、あひ

見つる莫（慕イ）能（日本書紀、應神天皇。武田祐吉氏の續萬葉集の翻字に從ふ）

〔甲解〕甲解は歌の最後に在る「もの」を接續助詞と見るのであるから、その接續助詞の意に承應する陳述の語句が、省略せられて居るか、さもなくば此の歌は倒叙體で、此の「もの」の附屬してゐる一段落の句は、上の陳述語句の上に旋らして見るべきものかでなければならぬ。試に倒叙體として、一番適當らしい第二句の下に「吉備なる妹をあひ見つるもの」といふ句を挿入して見るに、一首の意味がかなり晦澁になる。そこでこの歌は倒叙でなくて、「もの」の下に、陳述語句の省略してあるものと見る。

（一首の大意）淡路島と小豆島とが雙々相並んで（守部の稜威言別の解はこれと異る。私は、詠者が遠望した感じから、兩島相並ぶと言つたものと見る。地理的には兩島がかなり距つてゐようと差支ない）仲よい島々である。それを何人が引離すやうなことをしたものがあらうか、そんな無情漢は未だ曾て無く、兩島は今も仲よく並んでゐる（ここ、武田氏續萬葉集の解と異る）然るに私は、今まで吉備の兄媛と相並びゐたのに、今や無情な事情の爲に引離されてしまつた。

〔乙解〕「もの」を詠嘆助詞と見ても、一首の大意は甲解と殆んど變はない。たゞ、甲解の終の方の、「今や無情な事情の爲に云々」といふ意味が、甲解では、文の省略部分として補はれてゐるので

あるが、乙解では、そこを、文の省略部分といふ程に、的確な陳述語句の影法師と見ない。「もの」といふ詠嘆で、言語發表は終つてゐるのであるが、詠嘆語の表出の後に必ず添ふ所の或るポーズ、その無言期の間に於ける詠者の心理を推想して補ひ表はしたことになる。甲乙兩解畢竟は同じことになるやうであるがやはり違ふ。甲解では、「もの」の下に必ず、ある陳述語句があるべきだとするに對し、乙解は、當然、其の下に或るポーズがありとする。尤も、そのポーズの後に、發表せらるべき言葉は、多くの場合讀者（或は聽手）に豫想がつく。然し、そのポーズ後の發表は、文法上、前の發表とは、個々獨立のセンテンスと見るべきものである。此の點が大にちがふ。此の意味から、乙解としては甲解の解釋文の末尾を左の如く改むべきである。

今まで吉備の兄媛と相並び相見てゐたのにナア…。アヽ今や引離されてしまつた。因にいふ。「誰がた去れ放（アラ）ちし」一句も、强い反語である。隨つて、その發表の後には或るポーズがあり、その無言期間に於て、思想は旋回し推進する。次の發表に移る瞬間には、思想は一區間の跳躍を遂げてゐる。言語發表がこれに追隨しようとするから、勢ひ其所に發表上の空隙が出來る。それ故この「た去れあらちし」の次に少くとも、「然るに」といふやうな接續語の省略があると見るべきである。或はそれ以上に「然るに此の俺はどうだ。並んでゐた兄媛は既にゐない」といふや

うな思想の進行までを想像してもよいかもしれぬ。これは、甲乙兩解のいづれといふことなく言ひ添へたのである。

(2)たぢひぬに、寢むと知りせば、たつごもも、持ちてこまし母能、寢むと知りせば（古事記下、履仲天皇）

〔甲解〕此の歌の結句は、修飾格の體をなしてゐるから、倒叙の形式である。故にこれを、陳述語句の上に還元しようとすると、第二句に塗り込むより外はない。然るに、第二句には全く同言の句が控へてゐるから、これと合一してしまひ、第四句は姿を消してしまふ。即ち、此の歌は通常の倒叙體にあらずして、結句は單に律格上の必要から、第四句を繰り返したもので、上代短歌に見る一體である。此の種の歌にあつては、思想の叙述は第四句で完結してゐる筈である。然るに、第四句は「もの」といふ語で終つてゐる。而して第一第二第三句、どれも陳述語句として終結した形がないから、第四句を、全センテンスの述格と見るべきであるが、「もの」をば接續助詞と見る約束であるから、陳述語句は「もの」の下に省略されて居るものとし、省略の部分に適當な語を補つて左に口譯する。

〔一首の大意〕丹比野に野宿することにならうと、かねて知つてゐたら、立薦も持つて來ればよか

つたのに、持つて來なくて、まことに殘念な事をした。

〔乙解〕「もの」を詠嘆助詞と見ても大意に變化はない。たゞ第四句は「持つて來ればよかつたにナア……」と譯す方が、乙解として適當である。甲解としては「持つて來なくて殘念なことをした」といふ一句は、陳述句の補譯として必要であるが、乙解としては、必ずしもこれを添へる必要はない。それは文外の餘情であつて、既に「持つて來ればよかつたにナア……」と詠嘆的に譯せば當然遺憾の語氣は含められてゐるからである。

〔評〕甲解に於て、「もの」の以下に、述格の省略ありと見るのは些か無理であつて、遺憾の意を、詠嘆の餘情とする乙解の方が妥當である。附けて曰ふ、此の一首のうちに終止形式がないから、一首一センテンスより成るものである。

(3) 引田(ヒケタ)の若栗栖原、わかくへに、率(キ)ねてまし母能、老いにけるかな(古事記下、雄略天皇)

〔甲解〕引田の赤猪子が、其の地の若栗栖原の名の如く、若かつたうちに、添臥すればよかつたのに、今は赤猪子もすつかり年をとつてしまつたナア。

〔乙解〕甲解では、此の歌を一首一文と見るが、乙解では、「もの」を終助詞と見るから、初句から「もの」までが一文、其の下の「老いにけるかな」が又獨立の一文と見るのである。下に位する

文は、文の成分があまりに省略されて居つて、一文と見るのは無理なやうであるが、それは「もの」といふ詠嘆助詞のあとの休止中に於ける思想の跳躍と、休止後に於て必然する言語發表の空隙とに相應ずるものと解釋出來る。今「もの」といふ詠嘆後の休止期間に於ける心理を想像してこれを言語化して譯して見よう。

（一首の後半大意）……共寢をしたらよかつたにナア……。實に殘念なことをした。こちらが忘れてゐる間に、イヤモウ臺なしに老い込んでしまひ居つたワイ。

(4)をとめの、い隱る岡を、金鉏も五百箇(イホチ)もが、も」すきはぬる母能（古事記下、雄略天皇）

〔申解〕「がも」は終助詞と見るべきものであるから、「金鉏も五百箇もがも」は獨立した一文と見られる。「をとめの、い隱る岡を、すきはぬるもの」の「もの」は、接續助詞と見るのであるから更に此の下に述格が省略されてゐると見ねばならぬ。其の省略部を意識に置けば、これも一つの文である。然るに一つの文の成分の中間に、他の獨立した「金鉏も五百箇もがも」の一文が介在してゐるのは奇異な現象である。如何に音數律に制限される韻文だからとて、この如き變態の文の組織が許されたであらうか。殊に、此の歌など音數律が、嚴定されて居る歌とも思はれない。此の歌の各句の音數は、

四、　七、　五、　六、　七

である。試に左の如く句を置きかへても、さまで律格に變化を來すとは思はれない。

かなすきも、いほちもがも、」をとめの、いかくるをかを、すきはぬるもの

五音　六音　四音　七音　七音

かく句を置きかへて見ると、「をとめの」は、「もの」といふ接續語を取つて條件句の形となつて、之に承應する陳述語を要求するものであるが、それが省略されて居ると見るよりは、かなすきもいほちもがも」の句を、之に承應する句と見る方が自然であるから、これは倒叙體の歌となる。此の歌原體のまゝでは、文組織の混亂があつて、理解に困難であるから、右の如く倒叙體の歌と見て、一首の解をする。

（一首の大意）少女の恥ぢかくれるあの岡を、すきはね崩してしまはうに、金鉏が澤山あればいいにナア。

〔乙解〕甲解に於て此の歌の文組織について疑問を提出してあるのは一應道理であるが、「もの」を終助詞とする見解からは此の疑問に對し相當な解決を與へることが出來る。即ち「もの」も「がも」も終助詞であるが、「もの」の方が「がも」よりも一層强大な詠嘆の意を持つて居る爲、「が

な」の勢力を壓倒してしまひ、その結果、「金鉏も五百箇もがも」といふ本來獨立の文であるべきものが、「金鉏が澤山あればいゝに、もしあつたらば」といふ條件句となつて、「すきはぬるもの」に係るやうになつたのである。「もの」が「がも」よりも終助詞乃至詠嘆助詞として優勢であるといふ假定は、獨斷ではあるが、此の外次々擧げる例の内二例、即ち計三例に於て、一首のうちに「がも」に終る文と、「もの」に終る文とが並立する場合、皆「もの」で終結して居る文の方が、下に配置されて居る。意義の關係からは、どちらの文が下に來ても差支なさゝうであるが、常に「もの」が下に來て、一首の結位を占めるといふことは、また「もの」が「がも」より終助詞として優勢なることを暗示するものではあるまいかと思ふ。

（一首の大意）少女の恥ぢ隱れるあのにくい岡を、金鉏が澤山あつたら、すき撥ねてしまはうになア……。

〔評〕甲解が此の歌を倒叙體と見てゐるのは無理である。此の歌に限らず、次々に擧げる歌のうちにも、一首のうちに、「がな」と「もの」とを用ゐてある歌が二首あるが、皆「がな」で終る文が、「もの」で終る文に先行し、さうして、其のまゝに解釋して、心理的徑路の上に何等不自然なところはない。故に乙解の方がよいと思ふ。

(5)わがもたる三相(ミツアヒ)によれる絲もちてつけまし物」今ぞくやしき（萬葉四）

〔甲解〕此の歌は中臣東人が旅に出て、衣の紐の切れたのをゆゝしく思つて詠んでやつた歌に對する阿倍女郎の答歌である。

（一首の大意）私の持つてゐる三線により合せた丈夫な絲でよく綴ぢつけておけばよかつたのに、よくとぢておかなかつたものだから、紐が切れてまことに今更くやしいことである。

〔乙解〕（一首の大意）私の持つてゐる三線により合せた絲でよく綴ぢつけておけばよかつたにナア……。今更悔しいことである。

甲解と同じやうであるが、甲解に於ける、「もの」に對する補譯の部分は、乙解では、「もの」の後の休止期間に於ける心理經過に歸してしまひ、文としての省略部分とは見ない。又云ふ、今ぞくやしき」の一句は、「もの」の上に在る一文と、同等對立の一文と見る。

〔評〕甲解の補譯の部分は、文の省略部分としてはあまりに煩はしい。乙解を採る。

(6)天とぶや雁にもがもや」都までおくりまをしてとびかへる母能

〔甲解〕此の歌は旅人卿が太宰府より上京する際、憶良の詠んだものである。さて、前の「をとめの」の歌と同樣の見方によつて、倒叙體と見る。

（一首の大意）都までお送りしてすぐ飛びかへらうものを、此の身が空とぶ雁であつたらいゝにナア…。

〔乙解〕一首二文より成る歌と見る。隨つて、直叙でも倒叙でもなく、兩文の順序はこのまゝでよい。

（一首の大意）此の身が空とぶ雁であつたらいゝにナア…。さうであつたら、卿を都までお送りして、すぐまた任地に飛びかへるにナア…。

〔評〕乙解の方が自然である。

(7)天橋も長くもがも」高山も高くもがも」月夜見の持たる越水、い取り來て君に奉りて、越得之早物（萬葉十三、古義の訓による。古義五、四八三）

〔甲解〕「月夜見の……をちえしむもの」といふ條件句は、上の「天橋も…」「高山も…」の兩句に同等に係る。即ち倒叙體と見る。

（一首の大意）月神の持つてゐる若がへり水を取つて來て、君にさし上げて、老いたる君を若がへらせように、その爲に、天に届く長い梯子もあればいゝにナア…。天に達する高山もあればいゝになア……。

〔乙解〕此の一首は、三個の獨立した文の系列と見るべきもので、文の配置はこのまゝで最も自然で

ある。
（一首の大意）天へ届く長い梯子もあればいゝにナア…。天に達する高山もあればいゝにナア…。さうであつたら、月神の持つてる若がへり水を取つて來て、君にさし上げて、若がへらして上げようにナア…。
〔評〕乙解の方が自然である。
(8) おほかたは月をもめでじこれぞこのつもれば人の老となるもの（古今、雜上、業平）
〔甲解〕倒叙體と見る。
（一首の大意）この月といふものが實に、つもりつもると人の老となるのに、それに心づかずおほよそに（世間一般の人のするやうにの意）月をもめでることもしまい。
〔乙解〕一首二文より成るものと見る。
（一首の大意）おほよそには月をめでることもせまい。こいつがこのつもりつもると人の老となるにナア。
（ホンにうつかりしてはゐられぬ、といふやうな餘意がありさうである）
〔評〕甲解の如く倒叙とも見られさうであるが、「これぞこの」の「これ」といふ代名詞は、「月を」

指してゐるのだから、「月」といふ語を含んだ句を、先行の思想と見た方がよからう。

平安朝初期に於て「もの」といふ語は、既に古語に屬してゐたらうと思はれる。何となれば、かかる「もの」の例は、古今集中この一例だけであるからである。隨つて此の頃には、「もの」の助詞的意義と、「物」を意味する方面の名詞的意義とが混同せられるに至り、幾分意義の變化を來したかも知れぬが、猶助詞としての性質が主位を占めてゐると思ふ。金子元臣氏の評釋の註には「もの」の下に「なりける」が略されてゐると言はれてをるが、甚だ疑はしい。

以上、「もの」の用例に對し、それを接續助詞、或は終助詞（詠嘆助詞）としての兩方面から見て解釋して來たのであるが、其の結果を綜合した結果、私は「もの」を以て終助詞（詠嘆助詞）とする見解に到達せざるを得ない。「もの」の意義は、はつきりわからぬが、どうやら、二つの事物若しくは事情を對照しつゝ詠嘆するといふ所にありさうに思はれる。其のうち最も多い場合は、現に今存在する事情を嘆ずる場合、想像若しくは空想的の事情と對比するとか、又は過去の事情と對比するとかいふ例が多いのではなからうか、さうしてその對比は常に逆態的で、現代語の「ノニ」といふ語に相當することが多いやうである。現代語の「ノニ」といふ語は、逆態條件即ち「雪がふるノニ暖い」といふやうな場合にも用ゐ、「西洋人は丈が高いノニ日本人は丈が低い」といふやうな、逆態對比（コ

ントラストといへば逆態の場合ばかりであらうが、誤のないやうにかういつておく）の場合にも用ゐる。逆態條件の場合には、條件と陳述との間に原因結果、若しくは前提結論といふやうな密接な關係があるが、逆態對比の場合は、對比される彼と是との間に、此の如き關係は必ずしも必要としない。逆態條件を、最も判然と言ひ表はせば、「……ナルニモ拘ラズ」といふ意であるが、逆態對比の方はさういふ原因結果の咀唔とか、前提と結論の矛盾とかをあらはすのではない。此の兩種の場合を共に「ノニ」といふ言ひ方であらはす習慣から、私などは、古文の理解に於てもよくこれを混同する。「もの」を逆態接續の助詞ではないかと疑つたのもこれによるのである。此の混同を避ける爲には、逆接の場合は「…ニモカカハラズ」といふ譯語を與へ、對比の場合のみ「…ノニ」と譯すのがよい。それはともかく今私は、「もの」の用例を解釋して來た結果、「もの」は逆態接續をあらはす語でなく、逆態對比をあらはす語と解するのであるが、これは對比をあらはす助詞であるとするわけではない。（對比の助詞とすれば結局接續助詞に屬せしむべきものであらう）對比の際に於ける詠嘆の辭とするのであつて、廣日本文典等に謂ふ感動詞（かも、なな、がも、がなの類）の目に入るべきものと見る。而して強い詠嘆なるが故に、文を終止せしむる力があり、此の意味で、山田先生の所謂終助詞のうちに數ふべきものである。さうして對比の意は其の詠嘆の餘意餘情として、自ら醸き出づるものと考へ

る。「西洋人は丈が高いノニナア……」といふ言ひ方の「ノニナア……」が其の譯語として最も適當であらう。

「もの」といふ語を有する一首の歌のうちに、他に終助詞、或は用言の終止形式が存する場合には一首が二つの獨立した文より成るものとするといふ見方は、古典の眞味に徹した文法的解釋であると思ふ。而して、上文と下文との、思想上の關係は、上文終止の後のポーズによつて、接續の詞を以てするよりは、却つて遙に力强く感ぜられる。

秋は來ぬ」紅葉は宿にふりしきぬ」道ふみ分けてとふ人はなし（古今、秋下）

の如き例を味へばよく這般の消息がわかる。

又、「もの」が、その詠嘆の裡に自ら逆態對比の氣勢を包藏することは、特に强調した終止形式の後に於ける比較的長いポーズの裡に、下文に對し逆態接續の意味を持ち來るのによく似てゐる。

衣こそ二重も善き。」「ガ、シカシ」さ夜床を並べむ君は、畏きろかも（仁德紀）

道に遇ふや尾代（ヲシロ）の子、天にこそ聞えずあらめ。」「ガ、シカシ」國には聞えてな（雄略紀）

いで人は言のみぞよき。」「ガ、シカシ」つき草のうつし心は色ことにして（古今、戀四）

此の語法は今日にまで行はれてゐる。吾々の對話の際、たとへば、「なるほどあの男は酒は飮む」

と、かういふ場合、「酒は」といふ助詞を特に强調して言ひ、そして語を切つて、比較的長い休止期間對者の顏を見つめる。かういふときには、次に發言せられる語は、「ガ、シカシ」といふやうな、逆態の接續詞であることは、聽手にあり〳〵と豫想せられるのである。此の如き文は、思想のうへでは下文に密接な接續關係に立つてはゐるが、文法上では、終止した文と見ねばならぬ。否、その强調的表現による詠嘆的な長いポーズが、此の逆接の意を喚起するを思へば、尙更文法上でこれを强い終止形式と認めねばならない。而して、「もの」で終つてゐる句は、恰もこれと同じやうな氣勢で、逆態對比的接續の意を下句に及ぼすのである。この類推から言つても、「もの」は詠嘆的助詞と見らるべきものであらうと思ふ。

十五、「ものを」といふ語

前述した「もの」に、接尾語或は助詞が著いて出來た語に「ものを」「ものから」「ものゆゑ」「ものの」等がある。こゝには、「ものを」について一應考察し、以て「ものゆゑ」の意義を究明する參

考資料にしよう。

私は古今、後撰、拾遺、後拾遺及新古今の五集に就いて、各其の戀の部の初から三百六十首宛をとり、又金葉、詞花、千載の三集に就いては、各其の戀の部の初から百二十首（つまり此の三集合せて他の一集の値に見たのである）をとり、總計二千百六十首のうちから、「ものを」の用例七十四首を得た。「ものを」の時代的分布は古今から千載までは著しい等差はないが、（三百六十首につき十二首乃至十六首）新古今に至るとかなり著しく減じてゐる（三百六十首につき七首）。これは名詞止の歌が非常に殖えた影響ではあるまいかと臆測してゐる。それはともかく、右七十四例につき、前に「ものゆゑ」「ものから」に就いて行つたと同樣の取扱をして見た。その結果は左の通りである。

「ものを」が初句ニ在ル例	ナシ	（七十四例ニ對スル百分比 〇%）
同　第二句ニ在ル例	一一	（同　一五%）
同　第三句ニ在ル例	二六	（同　三五%）
同　第四句ニ在ル例	四	（同　五%）
同　結　句ニ在ル例	三三	（同　四五%）

右のうち「ものを」が結句に置かれてある歌は皆結句の末尾に位して居るので、一首全體の終結位

置をとつて居ること、「ものゆゑ」「ものから」の場合と同樣である。私は此の三十三例について、倒叙體と直叙體とが、どれ程の割合にあるかを知らうと思つて、まづ一首の中途に終止語の在るものが幾首あるかを檢して見た。其の結果は

一首ノ中途ニ終止語ノ在ルモノ　一〇
一首ノ中途ニ終止語ノ無キモノ　二三

である。即ち「ものを」で終る歌の、三分の二以上は、一首の中途に終止語のない歌である。例を擧げると、

早き瀨にみるめおひせばわが袖の淚の川に植ゑましものを（古今、戀一）
君がためおつる淚の玉ならばつらぬきかけて見せましものを（後拾遺、戀四、經信）
ころも手におつる淚の色なくば露とも人にいはましものを（千載、戀二、二條院內侍參河）

の如きもので、なだらかに言ひ下して來て、一首の末尾で結末のついてゐる歌である。かういふ歌には倒叙體はあり得ない。倒叙體といふのは、一の文（センテンス）に於て、主格、補格（客語を含めていふ）、修飾格のいづれかゞ、述格（陳述語句）の下に來てゐるものをいふのであるから、倒叙體の歌に於ては、必ず、終止語（即ち述格の終末部）が一首の中途にあらねばならぬ。故に「ものを」

で終つてゐる例の三分の二以上は、倒敍體でない。殘の三分の一弱（實例十首）が、一首の中途に終止語を持つた歌であるが、中間に切れ目をもつた歌必ずしも全部倒敍體とは限らぬ。否、一般に何絶歌（一首の中途に終結語のある歌）のうちの大部分は直敍で、倒敍のものはごく少い割合である。で此の十首のうち直敍、倒敍の兩體が幾つ宛あるかを調べて見ようとしたのであるが、そのうちの二首は明に直敍と見られるものである。

思ひいづるときはの山の岩つゝじいはねばこそあれ戀しきものを（古今、戀一）

うかりける人を初瀨の山おろしよはげしかれとはいのらぬものを（千載、戀二、源俊賴）

尤も右の「いはねばこそあれ」「…よ」の如き言ひ方は、人によつては、完全な終止形式と見ぬ人もあらう。とにかく此の二首は倒敍體ならぬことはたしかである。さうすると、殘の八首について直倒を決定せねばならぬことゝなつたのであるが、私は此の八首を通覽して頗る惑たのである。後に此の八首は列擧するつもりであるが、今は一例だけ擧げておく。

秋の夜も名のみなりけり逢ふといへばことぞともなくあけぬるものを（古今、戀三、小町）

これを倒敍と見て「逢ふといへばことぞともなくあけぬるものを秋の夜も名のみなりけり」として見るのが、推論の形式としては正常の順序であるかもしれないが、このまゝでも思想發表の形式とし

てかなり自然なやうにも思はれる。それに前に念の爲に述べておいた倒叙體の定義に照らして見るに、もし此の歌が倒叙體でありとするならば、「秋の夜も名のみなりけり」が、述語で、「逢ふといへば」以下が、主格か補格か修飾格でなければならない。而してこれが主格補格でないことは明かであるから、「秋の夜も云々」といふ陳述句に係る修飾格でなければならぬ筈である。然るに私には第三句以下が「秋の夜も云々」の句に對し、之を修飾するといふやうな、密接な從屬關係に在りとはどうしても感ぜられぬのである。

右の疑惑に對し明快なる説明を與へてゐるのは、山田孝雄先生の日本文法講義である。先生は、複文概説の章に於て複文を、重文、合文、有屬文の三つに分け、而してそのうちの合文について

前後の二句（引用者註、先生のいはれる句とはセンテンスの意である）が對等の資格を以て相合同して一の新しき思想をあらはすに至れる文を合文といふ。この際上の句を伴句といひ、下の句を主句といひ、伴句の述格に接續助詞（「し」を除く外）を附して二者を結合せしむ。（日本文法講義四八二）

と定義せられ例として、「月清くば庭に出でゝ眺めむ」外幾つかの文を擧げてゐられる。而して「合文」の章に於て

喚體の句を伴句として合文としたるあり。この時はその句の末を「ものを」「ものの」といふ形にして主句につゞくるなり。

この「ものの」「ものを」の「ものの」は上なる句を體言化せしむる力をあらはしたるものにして「の」「を」にてつゞくる用をなすなり。その例。

なつかしくやはらかなるものの、いとめづらかに面白し。

愁どもしきりなるものを、など遲くは參りつるぞ。

たちぬはぬ衣きし人もなきものをなど山姫の布さらすらむ。

これら「もの」の上なる句が、述體なる場合にても「もの」を加ふるによりて喚體に化したるものなり。從來の研究によれば、かくの如きものは大抵は放棄して顧みざりしものなれど、かく解して、はじめてその構成も明に了解し得らるべきなり。（日本文法講義四九四四―四九五）

と言つて居られる。山田先生の此の說を心に持つて前の歌に對すると、此の一首は合文であり、「逢ふといへばことぞともなくあけぬるものを」はその伴句であり、而して、「秋の夜も名のみなりけり」が主句である。通常伴句が上に、主句が下に來ることは、山田先生が、合文の定義中に「此の際上の句を伴句といひ云々」と言つて居られるのでもわかる。然るに、此の歌は、主句が上に伴句が下に在

るから、これは合文としての倒叙體であるといへる。然しながら、私が從來、短歌若しくは散文に於ても直叙體と倒叙體とを區別して來たのは、別に述べた通り、文に於ける主格、補格、修飾格のいづれかゞ、述格の下に來る場合を指して來たのである。恐らく、修辭學的に、直叙倒叙を區別する人は大抵私同樣の標準に據るのであらうと思ふ。然るに重文及び合文に於ては、それを組成する各のセンテンスが全體の文章に對し、何々格といふやうな文の成分となつてゐないのである。故に從來私の直叙、倒叙を區別する對象は、單文若くは複文中の有屬文の二者であつたのである。さうして見ると、合文に對して、單文及び複文に對する直倒識別の標準を以て臨んでゐたが故に、直倒の判決を與へることが出來なかつたのである。

これで一應疑團は氷解したやうであるが、實は私は非常に輕卒な見おとしをしてゐたことに心づいた。それは、私の直叙倒叙の判別標準が、合文には及ぼし難いものであると記つたが、なる程「ものを」の場合はさうであらうが、他の場合はどうであるか。先生は、合文の例として、

月清くば庭に出でて眺む。

花は咲くとも鳥は鳴かざらむ。

等の文を擧げて居られる。もし此の主句伴句が顚倒した場合、私の漠然と持つてゐた直倒判定の標準

は如何にはたらくか。やはり、「ものを」の場合の如く思ひ迷ふであらうかといふに決してさうでない。私は從來、かくの如き主句伴句の顛倒せるものをも、躊躇なく倒叙と判斷して來た。たとへば

逢にいでゝ戀すてふ名ぞたちぬべき」涙にそむる袖のこければ（後撰、戀一）

紀の國の飽浦の濱の忘貝我は忘れじ」年は經ぬとも（萬葉、十一）

の如きである。これに由つて見ると、私の直倒判別の觀念中には、尙山田先生の所謂合文をも對象として含んでゐたことになる。さうして見ると、「ものを」が句尾に在る場合は喚體であるといふことであるから、其の喚體が、合文の伴句たる場合のみ、私をして直倒の判斷に迷はしめるであらうか。こゝに於て私は思ふ、「ものを」を以て終つてゐる句絶歌が、私をして直倒の判斷に迷はしめる所に、何等か「ものを」の特性が潛在してゐるのであると。（山田先生の所謂合文の主句伴句の關係を、私は從來の通說に從ひ、伴句を修飾格と見る。）

山田先生の喚體句なるものについての說明は、文法知識の淺薄な私には、かなり難解なものであるが、私が解し得たと思ふ一部をいふならば、喚體句に、希望喚體と感動喚體とがあるとせられ、希望喚體は、終助詞「が」「がな」に終ることを必須條件の一とせられて居る。而して先生の日本文法講義第四十一章、喚體句の章のうちには、「ものを」といふ語は見えて居らぬが、先に引用した合文の章

に至つて、合文の作句が述體なる場合にも「ものを」を加ふるによりて、喚體に化するといはれて居る。私の解する所では、先生の所謂喚體句は强い感動詠嘆の意をこめた一體の文を指して居られるものと思ふが、果して然らば、先生が、「ものを」を以て、述體の文を喚體化する力ありとせられて居るのは、「ものを」といふ語に詠嘆的意義を認めて居られるのではあるまいかと臆測する。然るに「ものを」の語構成に就いて、「もの」は上なる句を體言化せしむる力をあらはしたもの、而して「を」を以て下につゞける用をなすと言はれ、何等「もの」の詠嘆的意義に言及されて居らぬことは私の物足らなく思ふ所である。

前章に述べた如く、私は「もの」は、「物」をあらはす名詞と、助詞としての「もの」と未分の狀態のまゝで存するもので、一面には名詞的性質形態を有すると共に、一面には相當强烈な詠嘆的意義を具するものと考へてゐる。而して「ものを」の「を」についても、格助詞、接續助詞、詠嘆助詞と分科せざる原始的狀態の「を」ではなからうかと考へてゐる。「ものを」といふ語は、記紀歌謠には殆んど無くして、萬葉時代に多くなり平安朝に入つて榮えた語で、上代語と稱すべきものでないのにかゝる想定をするのは或は無理かもしれないが、私にはどうもさう思はれてならぬ。上代語たる單獨の「もの」に「を」添へたのは、下句に對する接續の意味を持たせようといふ要求よりも、むしろ、

「もの」といふ上代語の意義（即ち詠嘆の意）が忘れかけられ、稀薄になつて來たのを補足する方の動機からではなかつたらうか。即ち「を」の主要性は感動助詞たるに在つて、「ものなるを」などいふ、既に接續助詞化した「を」と區別せらるべきもので、かの山田先生の「ものを」に、述體句を喚體化する性能ありとせられる說は、間接に私の此の推定を扶助して下さるものではあるまいか。

私は再び「ものを」に就いて行つた統計に立歸つて考へて見よう。「ものを」の用例の四割五分は短歌の結句末に用ゐられてゐる。これを「ものゆゑ」の同じ場合が、その全例の約六割を占めるに比べると「ものを」の方が、約一割五分方、結句語としての價値に乏しいわけである。が、然し、「ものゆゑ」を結句語とするものは、殆んど全部倒敍體であるのに「ものを」の方は、それを結句語とする用例の三分の二以上は直敍體である。即ち、「ものゆゑ」は、表面結句語として優勢のやうであるが倒敍體を直敍體に引直すと、その優勢さはみじめな樣に潰滅してしまふのである。これは畢竟「ものゆゑ」の本性が接續の語であつて、終結の語でないからである。而してこの事實の意味する所を明白に言ひあらはせば、「ものゆゑ」は、短歌に於て、倒敍體の誘動性を最も豐富に有する接續の語であるといふことになる。これに對し「ものを」の方は、直敍體の結句語、即ち眞の終結語たる力を豐富に持つてをると言ひ得るのである。

更に、「ものを」が一首の中途に用ゐられた例を通覽して見るに、左の如き面白い例がある。

かくばかり色にいでじと思へども見ゆらむものを」たへぬけしきは（千載、戀一、賢智法師）

此の歌の下の句は、明に倒叙の句法で、直叙にすれば「堪へぬけしきは見ゆらむものを」となるべきものである。これが倒叙になつてゐることは、「ものを」が終結語として確實な性能を有することを證するものである。何となれば、「ものを」が、直叙歌の結句尾に用ゐられてをるとしても、「ものを」の下に、語句の省略があるのであつて、「ものを」を以て眞に終結語とは見做し難いといふ見解も成立ち得る。否實際世間の學者は多く此の見解に立つてゐるのであらう。山田先生が、「ものを」の成立について「を」を以て下につゞけるのであると言はれて居る如き、やはり「ものを」の下に、それを承ける句があるのを原則としてゐられるかにきこえる。然し此の例に對しては、右の如き見解は成立ち難い。倒叙體とは述格の下に、他の文成分が來てゐる場合を言ふのであつて、述格は必ずや終結した形をとらねばならぬものである。してみれば、此の場合の「ものを」はたしかに立派な終結語であらねばならぬ。

是に於て私は前節に於て「もの」といふ語を詠嘆助詞であり、終助詞であると推斷したことを回想する。而して「ものを」は全く、「もの」と同性質の助詞と推斷するに憚らぬ。「ものを」を結句末に

持つ句絶の短歌について、直叙倒叙の判別に迷つたのは、かの「もの」の用例について、「もの」を接續助詞として解釋した際に經驗した混亂と全く同じものである。もし「ものを」を「もの」と同じく、終助詞にして詠嘆助詞なりとの斷定の上に立つて、これらの用例を見渡すならば、恰も叢雲を排つて月を見るが如きものがあらう。次に「ものを」を結句末に持つ句絶歌八首（七十四例中の全部）を擧げる。

思ふには忍ぶることぞまけにける」色にはいでじと思ひしものを（古今、戀一）
秋の夜も名のみなりけり」逢ふといへばことぞともなくあけぬるものを（古今、戀三、小町）
かたみこそ今はあだなれ」これなくば忘るゝ時もあらましものを（古今、戀四）
身を分けてあらまほしくぞ思ほゆる」人は苦しといひけるものを（後撰、戀一）
石の上ふるとも雨にさはらめや」逢はむと妹にいひてしものを（拾遺、戀二、大伴方見）
朝ねがみわれはけづらじ」うつくしき人の手枕ふれてしものを（拾遺、戀四、人麿）
春雨のふるめかしくもつぐるかな」はや拍木のもりにしものを（後拾遺、雜二、馬内侍）
あやしくも我がみ山木のもゆるかな」思ひは人につけてしものを（詞花、戀上、關白前太政大臣）

「ものを」を終助詞と見るが故に、右の例は皆一首二文より成るもので、その二文は思想的には勿

論密接な關係があるが、文法的には、個々獨立の文である。故に直叙とか倒叙とかを問ふべきものではない。一首を形成する二文は思想的聯絡を有するが、然しそれは、山田先生の所謂合文に於ける伴句主句の如き關係にあるのではない。隨つて思想的にも、それ程窮屈な關係にあるのではなく、律格上の關係を除外して、思想だけの表現としては、上下句どちらを先に言はうと、意義の上にはたいした變りはない。詠者の心理態度によつて、その先後は自由に決定し得られるのである。試に、最初の例を口譯して見ると、

思ふといふやつには、がまんの方が遂に負けてしまつたワイ。」 氣ぶりには決して出すまいと思つてゐたんだがナア…。」

之をさかさにして、

氣ぶりには決して出すまいと思つてゐたんだがナア…。」 思ふといふやつには、がまんの方が遂に負けてしまつたワイ。」

と言つても、殆んど變りがない。此の關係は一首が獨立の二文によつて構成せられる場合に廣く適用出來る。

春がすみ立てるやいづこ「ナラム」」 み吉野の吉野の山に雪はふりつゝ「アリ」」（古今、春一）

右の例の如きも、上下のセンテンスを顚倒しても殆んど意味は變らない。隨つて此の如き歌に直叙倒叙の別がある筈はないのである。

以上で「ものを」が「もの」と同じく、逆態對比の詠嘆助詞であり、文を終結せしむる終助詞たることは略明にされたと思ふ。

十六、「ものゆゑ」に於ける詠嘆的意義の遺存

以上述ぶる所により、「もの」及び「ものを」が、逆態對比の際に於ける詠嘆の助詞であり、且終助詞たる性能を有すと推定し得られるとしたならば、「ものゆゑ」「ものから」の反面の性能即ち接續助詞たる本質以外の副貳的性能は、もはやさまでの困難なく推定し得るであらう。

「ものゆゑ」及び「ものから」は、上代に於て單獨に用ゐられた「もの」といふ助詞に、接尾語「ゆゑ」及び「から」の逆態のものが接著して一語を成したものである。尤も、「から」といふ接尾語が、逆態條件を表はすに用ゐられた例があるか否かわからないが、格助詞「の」と熟合した「ながら」

が、逆態條件を表はすことあるに鑑みれば、よし、文獻には表はれて居らずとも、「から」もまた單獨に逆態的條件を示したことがあつたのであらう。すべて熟合語に於て、其の語の文法的性能の決定は、その語末に位する構成素たる語によるのであるから、「ものゆゑ」「ものから」の主要性は、逆態條件をあらはす語たるにあることは疑ない。然しながら「ゆゑ」「から」は體言に著く接尾語であるが、既に體言としての形式を具へた「もの」といふ語に著いて出來上つた、「ものから」「ものゆゑ」といふ熟語は、常に或る句（センテンス）の述格を成す用言の連體形に著いて、其の句を、次の句の修飾格たらしむるものであるから、其の意義用法の上から助詞と見て差支無いであらう。

「ものゆゑ」「ものから」は、句を修飾格化するものであるが故に、當然其の下に述格を要求する。これ此の兩語が、短歌の結句にある場合、その殆んど例外なく、倒叙體を成す所以である。

おもへばや下ゆふひものとけつらむ　われをば人の戀じものゆゑ（新勅撰、戀四、謙德公）

天雲のよそにも人のなりゆくか　さすが日には見ゆるものから（古今、戀五）

右の例の如く「ものゆゑ」「ものから」によつて、條件的修飾格に化せられた句は、顚倒して、上に在る述格句に係るのである。

以上の職能意義が、此の兩語の主要性である。それは專ら「ゆゑ」「から」といふ、「もの」に附

著した部分の語成分から生ずるのであるが、其の語の上部にある「もの」は、何等職能意義に關係ないであらうかといふに、少くとも此の上部の語成分が、他の語から此の語に續く場合の連續法を決定する。即ち「もの」が體言の形を持つてゐるが故に、用言の連體形を承くることゝなる。而して「もの」といふ語成分の影響は此の他には見られぬであらうか。山田先生は、此の「もの」は上なる句を體言化せしむるだけのものと見てゐられるが、私は前に「もの」及び「ものを」に就て推定したところの、詠嘆性、終結性が「ものゆゑ」「ものから」といふ熟語となつても、なほ遺存して居るものと思ふ。熟語の意義の主要性は、熟語末の語成分によりて決定せられるには違ないが、上部の語成分が、熟語としての新意義に關與し得ないといふやうなことは、熟語といふ概念の上からも許し難いことである。而して「もの」が、指す所不定の名詞「物」であつて、隨つて單に上に續く句を體言化するだけのものならば知らず、私の考究した如く、それに詠嘆性、終結性がありとしたならば、「ものゆゑ」「ものから」となつても、必ずや意義用法の上に、多少とも其の作用を遺すべきである。

然り、「ものゆゑ」「ものから」に於て、其の源流たる上代語「もの」の固有性は、永く後々までも遺存した。即ち「ものゆゑ」「ものから」の、短歌に於ける倒叙體の誘導性がそれである。この兩語殊に前者が短歌に使用せらるゝ時、倒叙體にまで詠者者誘導する魅力に於て、如何に卓越してゐた

か、先に擧げた短歌各句に於ける、これら條件助詞（通常の條件助詞の例として「ば」を加へ）の分布表を集約して再び左に掲げる。

（ば、ものから、ものゆゑノ短歌各句ニ於ケル分布比較表）

ばノ用例三十二例、ものからノ用例四十三例、ものゆゑノ用例三十二例ニツキ得タル結果ヲ百分比ニ改算シテ掲グ。

短歌句順	ば	ものから	ものゆゑ
初句	一六	○	○
第二句	一九	五三	二二
第三句	五〇	○	○
第四句	三	一二	一九
結句	一二（全部倒叙）	三五（全部倒叙）	五九（内五七倒叙）

備考、「ものゆゑ」ノ結句ニアル例ノウチ少數ハ一首ガ獨立ノ二文ヨリ成リ、「ものゆゑ」ガ眞ノ終助詞トシテ用ヰラレタリト解釋スベキモノアリ。

右の表を一覽すれば、「ものから」「ものゆゑ」が、通常の條件助詞より、倒叙誘導率に於て、如

何に卓越してゐるかを知るに十分である。尤も「ものゆゑ」を結句末に持つてゐるもの、全例に對して五九パーセントが(用例實數三十二例中の十九例)、悉く倒敍體ではない。そのうちの六パーセント(實數二首)は、倒敍にあらずして、獨立の二文併列體と見なすべきものである。隨つて此の六パーセント(二首)は、「ものゆゑ」を結句末にとり、而して、その「ものゆゑ」そのものによつて、文を終結せしめたもので「ものゆゑ」が眞の終助詞たる價値を示してをる例なのである(其の例は後に擧げる)。

然らば眞の終助詞としての價値を持つた「ものゆゑ」の例が少數でも認められたのならば、百尺竿頭一歩を進めて、「ものゆゑ」の結句末に置かれたもの全部を、更に見直した上、その大多數を眞の終結語と見なすことは許されぬことであらうか。たとへば、

逢ふことをまつにて年の經ぬるかな」身はすみの江におひぬものゆゑ(拾遺、戀一)

といふ歌を、一首が獨立した二つの文の並列して居るものと見做し、

戀しい人との逢瀬を待つ(松を兼ぬ)期待の念につられて年寄つてしまつたワイ」此の身は住吉に生えてる松でもないにナア。」

といふ具合に「ものを」と同樣に解しては如何と考へて見るに、これはどうしても無理である。前に「ものを」に就いて觀察した際述べた通り、「ものを」で終る歌三十三首中、二十三首は無絶歌、

（一首の中途に終止語のなき歌）であつた。これは、「ものを」の下に語の省略があるのであるといふやうな偏見に囚はれずに見れば、この如き歌に於ける「ものを」は無條件で終助詞とせねばならぬものである。この事實は「ものを」の終助詞的性質推定の第一著の標識であつた。然るに、「ものゆゑ」に於ては如何であるか、その用例中、「ものゆゑ」で終る十九首、皆悉く句絶の歌であつて、無絶にして「ものゆゑ」に終るもの、即ち無條件で「ものゆゑ」に終助詞的性質を推定せしめ得べき例は一例もない。この事實は、それだけで既に「ものゆゑ」が「ものを」に比して、如何に終助詞的性質を缺如してゐるか、換言すれば、「ものゆゑ」の本質は、所詮條件接續といふ點に在るを語るものである。それ故にかゝる無謀の豫想は到底成立すべくもない。たゞ吾々は公平にこれだけの事實を看取すべきである。それは「ものゆゑ」は所詮逆態條件をあらはす接續助詞であるが、その語構成の上から「もの」といふ部分に遺存する詠嘆的意義、終助詞的作用が、條件を示す接尾語「ゆゑ」との熟合により變質せられ、短歌に於ける倒叙體の誘導性として著しく發揮せられてゐるといふ事である。

次に遺された二例即ち、「ものゆゑ」が殆んど「ものを」と同様に、詠嘆助詞、終助詞として用ゐられてゐるかに見ゆる例を擧げて、一應の觀察を試みよう。

雲にたゞこよひの月をまかせてんいとふとてしもはれぬものゆゑ（山家集下）

此の歌を倒叙體と見、「ものゆゑ」に口語「ノニ」をあてゝ譯して見ると、一寸よく當るやうであるが、少しく考へてみると、「ものゆゑ」は逆態條件を示す語であるから、その「ノニ」は、「ニモ拘ラズ」の意でなければならぬ。試に此の「ものゆゑ」を「ニモ拘ラズ」と譯して見たらばどうか。甚だ當らぬやうに思はれる。強ひて下句から上句への接續をつけるならば、「晴れぬにも拘らず、心を苦しめても無益の事である」といふやうな心持を補つて見ねばならぬ。此の如きやゝ複雜な補充を要する表現は、多くの場合、文法的の省略と見るべきではなくして、詠嘆後の休止期間に於ける推論の進行に歸すべきものである。それ故此の歌に於てもあまり無理な補足を行はず、此句の順のまゝに見て、下句は、いくら雲をいとつたからつて晴れもせぬノニサとでも譯しておく方が自然であらう。されば此の「ものゆゑ」は逆態條件的接續を意味するのでなく、現在の苦悶と、望ましい餘裕ある心境との二者を對比した詠嘆の語と見られるので、隨つて此の「ものゆゑ」は、よほど終結語たる力を持つてゐるといひ得ると思ふ。

たえねたゞかけひの水のおとづれよなか〳〵袖は濡るゝものゆゑ（新千載、戀四、全仁親王）

右の歌を倒叙と見ると、「ものゆゑ」は、初句「絶えね」の「ね」を除いて「絶ゆ」に係けて見ねばならぬ。それは陳述句が命令體なる場合、その命令の語を除いて、本幹たる用言にのみ、條件句を

係けて解するのが常であるからである。さうすると、「却つて袖がぬれるにも拘らず、絶える」となつて、全然意味を成さぬ。強ひていへば、「水のおとづれ」と名詞の形になつてゐるが、本來「水がおとづれる」といふ動詞であるべきであるから、「濡れるのにも拘らず水がおとづれる」と係けて見るべきだとも言ひ得よう。然し、これもやはり、一首が二文より成るものと見て、句の順に解し、下の句「音づれてくれるはうれしいが、却つて袖がぬれてこまるにナア」位に譯するのが最も妥當と思はれる。

さてこの二例、一は西行の歌で平安朝末、一は龜山院の皇孫、全仁親王の御歌で、鎌倉末期（新千載集の勅撰は後光嚴院の延文三年で南北朝時代）のものである。蓋し、平安朝末期以降に於ては、「ものゆゑ」といふ語は、純然たる歌語であり、雅言であり、もはや「もの」「ゆゑ」兩者の平衡を得た正しい語義は忘れられ、唯古雅な語として、そこに歴史的聯想が添ふことによつて、詠嘆的色調が感ぜられるやうになつて來たのか、或は又「ものを」との類推混同によつて、しらず〳〵かくの如き用法をなすに至つたか、さういふやうな事情によるのであらう。

此の如き、詠嘆的終結性の側を強調した「ものゆゑ」の用例に對し、不用意に之に臨むときは、屢屢意外の誤解に陷ることがある。かゝる用例に於ては、その詠嘆後の休止期間に於て、比較的複雜な

思想進行が行はれ、隨つて次の發言までに、かなりな推論表現上の間隙を生ずるのが常である。それに心づかずして、通常の條件・陳述の關係として解する場合、其の釋が肯綮に當り難いのは當然である。右に擧げた二例の如きも、卒然として之に對すると、「ものゆゑ」を順態接續に解することなしとも限らぬ。これ從來「ものゆゑ」が順態條件をあらはす場合もあるやうに考へられて來た一原因であらう。

結語

以上述べ來つた所を總括して、辭書體に之を記し、以て結語にかへよう。

ものゆゑ（助詞）上代助詞「もの」と、接尾語「ゆゑ」と熟合せるもの

（一）「…ノニ」「…ニモカカハラズ」

萬代、春下、花山院「をしめどもいぬるものゆゑ春毎に今日をこりずもなげきつるかな」

（二）「ものを」と殆んど同樣の意義に用ゐる。此の用法に於ては、詠嘆の意强く、稀に文を終止

せしむることあり。「…ノニナア」「…ニナア」

新千載、戀四、全仁親王「たえねたゞかけひの水のおとづれよなかなか袖はぬるゝものゆゑ」

尙一言添へておきたい。それは「ものゆゑ」の詠嘆的餘韻は、現代人には味識しがたい。短歌の第二句、第四句に在るものに於て殊にさうである。旣に、「ものゆゑ」の第二分類に就いて說述した初の方で、「ものゆゑ」に助詞の「に」を添へて用ゐた場合、又「ものゆゑ」の、短歌の第二、第四の句末に在る場合、殆んど全く純粹の接續助詞といふべく、詠嘆助詞、終助詞としての性質は見られぬと言つておいた。然しながら、旣に「ものゆゑ」に、詠嘆、又終結助詞の遺傳的性質が或る程度までこれあると論斷し得る以上、たとへ吾々の味識に上り得ないまでも、その用ゐられた總ての場合に於て、多少とも詠嘆的の餘情あるべきことは、これまた推定して差支へないことゝ思ふ。

竹取物語概説

（素材の研究を中心として）

梗概

昔竹取の翁といふものがありました。野山にはひつては竹を取るのを生業(ナリハヒ)としてゐましたが、ある日竹の根方が光つてゐる一本の竹を見つけました。不思議に思つてよく見ますと、三寸ばかりの美しい女の兒がゐましたので、翁は此の兒を手のうちに入れて家に伴ひ歸り、我が子として妻の嫗と共に之を養ひました。最初は籠に入れて養つてゐましたが、ずん〳〵生長して、僅か三

月程で、略一人前の女になりました。それに不思議なことには、この兒を見つけて後、翁は節ごとに黄金がはひつてゐる竹を見つけることが度重りました。それ故此の兒の生長と共に、翁の身代もずん／＼ふえて、まるで生れかはつたやうな大福長者になりました。

此の兒は旣に裳着髮上(モギカミアゲ)もすませて一人前の姫君になつたのですが、その美しさと言つたらありません。家の內は暗い所も無く光が滿ち、翁が氣持のわるい時でも、何か腹の立つやうな事に出會つた時でも、此の兒を見れば、すつかり愉快な氣持になつてしまひます。姫がかく生長したので、翁は當時第一流の神官と言つたやうな三室戶齋部の秋田といふ人をお招きして、名をつけてもらひました。その名がまたすばらしい名で、なよ竹の赫映(カグヤ)姫といふのです。實に其の命名式の盛大な事といつたら、男女のきらひなく、當時の名流を招待して、三日に亘つて大饗宴を催し、音樂その他ありとある遊わざをつくして、姫の爲に祝ひました。

さあかうなると、赫映姫の名はぱつと一時に世間に廣まりました。何せよ天下の大富豪の一粒種の姫君で、その美しさはとても人間界のものとは思はれぬといふのですから、これは大へんなわけです。われこそその婿がねにならうといふので、當時の男といふ男は、貴賤の別無く、皆心をなやましました。何しろ先方は大家のことですから、なか／＼以て、姫の姿をかいま見ること

など出來る筈のものではありませんのに、一目姫の姿を拜みたいといふ連中が押よせて來るので、爾來翁の邸の周圍は押すな押すなの雜踏です。翁の家人(ケニン)たちも、うるさくてかなひませんから、一切かういふ連中をばかまひつけぬ事にしてゐますので、何とも手の出しやうがなく、だん〳〵諦めをつけたものと見えて、次第に人出は減じましたが、そのうち天下の色好み、後の言葉で申すならば理想的の粹人とでも申すのでせう、かしこくも石作皇子、車持皇子と申上げる尊貴の方方をはじめ、阿倍ノ右大臣、大伴ノ大納言、石上ノ中納言、當時飛鳥もおとすといふ顯官の方々と合せて五人、この人々はいつかな諦めません。實に根よくやつて來たものです。烈日の照りつける眞夏の晝も、霜月師走の冴え氷る夜も、一日かゝさず通ひつめました。

さすがの翁もこの人々の根氣には感心してしまつて、姫に、いづれか一人をえらんで結婚するやうにと勸めるやうになりました。

かぐや姫は、養親の切なる勸告をむげに斥けかねて、結局五人の求婚者に對して、それ〳〵の難題を提出し、よく〳〵要求に應じ得た人に身を許さうといふことになります。その難題といふのは、石作ノ皇子に天竺の佛の御石の鉢、車持ノ皇子に蓬萊の玉の枝、阿倍ノ右大臣に唐土の火鼠の裘、大伴ノ大納言に龍の首の玉、石上ノ中納言に燕の子安貝、これらを取つて來ることを各

人にわりあてたのです。

これから五人の方々は、或は詐術を以てし、或は實際に之を求めようとして危險や困難を冒し、それ〲此の難題に及第しようと努力します。然し、その結果は、讀者がおほ方初めから想像してゐた通り悉く失敗に終ります。極めて悲慘な、悲慘なるが故に一層滑稽な失敗に終るのであります。

かくて此の五人の失敗のあとを承けて出て來られたのが、恐れ多くも地上一切のものを支配遊ばす帝です。帝は初めは勅使を以て、姬の入內を命ぜられます。然し、姬はおことわり申します。次に帝は官位を以て翁を誘ひ、姬を奉らしめようとします。然し姬は死の覺悟を以て之を拒絕します。最後に帝は翁の邸に行幸遊ばして、直接姬に仰ごとがあり、且權威を以て無理にも姬を內裏へ伴はうとせられます。此の刹那姬の姿は消え失せます。こゝに至つて、帝の御力も、姬を如何ともすべきでない事を悟られ、姬の自由を誓ふ事によつて、姬は再び姿をあらはし、爾來、帝と姬との間に御文通による淸く美しい御交が結ばれます。

此の御交際が始まつて三年程たつた春の初から、かぐや姬の憂鬱が始まりました。それが月のよい夜は殊にひどい。秋に入つては、姬の憂鬱は遂に悲歎の狀となり、たゞ事ではないと思はれ

る程になりました。愛兒の謎の悲歎にくれふさがる氣持の翁は、やさしい言葉をつくして其理由(ワケ)を尋ねます。そこで姫はすべてを打あけるのであります。

姫はもと月の都の人で父母もかの都に居るのです。何かおかせる罪があつて、片時の間此の下界に流謫の身となつたのですが、尤もその片時の間といふのは天上界に於ける片時の間で、此の人間世界の時間では二十年許り、因縁あつて竹取翁の子となつたのであります。然るにその罪も贖はれ、八月十五日の夜には月の都から天人たちが迎に來ることになつて居りますので、それで姫は、かりそめの契とはいひながら、かくかしづき養つてくれた翁夫婦にわかれる事が悲しくて、月を見ては涙にくれて居つた次第です。

事情をきいた翁の歎、またこれをきこしめした帝の愛惜と、翁に對する御同情とは申すまでもありません。愈々當日は六衞府のつはもの二千人をつかはして、翁の邸を衞り、月の都からの迎を撃退する手配を致します。（千人は屋の上に、千人はついぢの上に部署されたと書いてありますから、非常に廣大な邸宅であつたわけです。）しかし、それらの武力の防衞も勿論何の役にも立ちませんでした。迎の天人が下つて來ると、翁を始め兵たちは皆醉ひしれたやうになつて、何をすることも出來ません。固く閉ぢた門戸も自らに開き、姫は下界の汚をきよめる不死の藥を嘗

めて身をきよめ、天の羽衣を着て昇天致すのでありますが、その天の羽衣をきる際の記事が注意を要します。「御衣を取り出でゝ著せむとす。その時にかぐや姫、しばし待てといひて、衣着つる人は心ことになるなり。物一言いひおくべき事ありといひて文書く。天人おそしと心もとながり給ふ。かぐや姫、物知らぬことな宣ひそとて、いみじく靜かに、おほやけに御文奉りたまふ。あわてぬさまなり」と書いてあります。

かくて、此の人の世の生活に、正しい處理をつけた上で、姫は、今はとて天の羽衣を着て昇天致します。翁は殘された不死の藥も益なしと、姫の書きおいた御文に添へて之を帝に奉りましたが、帝も「あふこともなみだに浮ぶわが身には死なぬ藥もなににかはせん」の御製と共に、この不死の藥と御文とを勅使につけ、駿河の國なる、一番天に近い山の頂で、これらを燒かせられます。不死の藥を燒いたのでその山をふじの山と名づけ、その燒いた煙は、永世の處女に對する人間の盡きせぬ思慕を象徵するものゝ如く、今でも高く〳〵雲の中へ立ち昇つてゐます。

以上が此の物語の梗概である。

著作年代

この物語は、平安朝時代の多くの物語が然るが如く、その著者は不明である。然らば著者は不明としても、その著作の年代は明瞭であるかといふと、それも亦不明であるが、諸種の事情から考へて、文德天皇（嘉祥三年、皇紀一五一〇即位）の御代の頃から、醍醐天皇の延喜の頃（延喜元年は、皇紀一五六一）までの間に出來たものと推定される。

仁明天皇の嘉祥二年三月庚申の日に、法師等が、天皇の寶算四十に滿ち給ふを賀して種々の物を獻上し、且之に長歌を副へて奉つたことが、續日本紀卷十九（國系三、四一二）に見えて居り、長歌の全文が揭げてある。そのうちに、長壽の例として、

故事に云語來る（イヒツギキタ）。澄江（スミノエ）の淵に釣せし、皇（キミ）の民（タミ）浦島ノ子が、天女（アマツメ）に釣られ來りて、紫の雲たな引て、片時に將（ヰ）て飛往きて、是ぞ此の常世（トコヨ）の國（クニ）と、語らひて七日經しから、限無く命有りしは、此島にこそ有りけらし。三吉野に有し熊志禰（クマシネ）、天女（アマツメ）に來り通ひて、其後は譴蒙（セメカフ）りて、ひれ衣着て飛びに

きといふ。是も亦此の島根の、人にこそ有りきと云ふなれ。(國系三、四一四)

と歌つてゐる。即ち、此の大和島根に於ける長壽の代表的例として、浦島子と吉野の熊志禰（萬葉には味稻）を擧げたのであるが、此の浦島子傳說は丹後風土記や萬葉集卷九（國歌大觀一七四〇）に見え、此の味稻の傳說即ち柘の小枝が仙女と化して漁夫味稻と婚したといふ話は、その片影が懷風藻や萬葉集卷三（國歌大觀三八六及三八七）に見えて居る。ところで、此の長歌に出てゐる兩傳說は、舊の姿と少し變つて、浦島子も、味稻も、天女と共に天上に翺翔したことになつてゐる。即ち、羽衣傳說の影響を受けて變質させられて居るので、此の點、竹取物語が羽衣說話を素材とした（此の事素材の項にいふ）のと相似て居る。然し興福寺僧の長歌は、僧侶によつて歌はれたのにも拘らず、此の長歌の上に見らるゝ此の二傳說そのものは、佛敎思想を背景とせずして、むしろ神仙思想の香氣が强い
竹取物語は、あらはに佛敎思想を鼓吹する口吻は見えないが、その實佛敎思想によつて神仙思想が征服されて居るのを見る。即ち神仙思想では、現世に於ける不死といふ事を一の理想としてゐるのに、竹取物語では、死なぬ藥も何にかはせんと一蹴し、現世以上の淨光土に於ける永生を理想としてゐる。要するに、竹取物語の方が、同類の材料を扱ひながら、佛敎による思想の深化が見える。此の點から考へて、竹取物語は、かの長歌の詠まれた頃よりも、一層佛敎思想の浸潤した時代に出來たものと推

定される。此の理由によつて、竹取物語は、文徳天族の御代以後に出來たのであらうと言ふのである。
次に、諸註に言つてある通り、源氏物語繪合の卷に

まづ物語のいできはじめの親なる竹取の翁に、空穗の俊蔭を合せて爭ふ…（有朋堂文庫、源卷一、六四一、5）

繪は巨勢の相覽、手は紀の貫之かけり…（同六四二、2）

とある。源氏物語は作り物語だから、「繪は巨勢の何々……」など書いてあつても、一向證とする事は出來ぬといふ人もあらうが、何事も相當注意深く調べて書く源氏の著者が、竹取翁繪卷の畫の筆者を、貫之と相覽とに配したのは、竹取物語が貫之時代には既に出來てゐたものと見極めをつけて書いたに相違なく、かの徒然草にある道風の書いた朗詠集の軸を踏む筈はないから、延喜頃には此の物語が出來てゐたと見るのが至當である。

尤も本居宣長翁は玉の小櫛一の卷初めに、源氏繪合の文を引き「………とあれば、此竹取やはじめなりけむ。その物語、たが、いつの代につくれりとは、さだかにはしられねども、いたくふるき物とも見えず。延喜などよりはこなたの物とぞ見えたる」（全集第五、一一三六）と言つて居られるが、推定の根據が明らかでないから從ひ難い。後にも述べる如く、此の物語の本質が、記紀に書かれて居

る傳說文學の系統をうけたものと見られる事、文章の古朴さが古今集の序などよりは前のものと思はれる事（文章の質が違ふから俄に判斷し難いが）等からも、延喜以前の作とするのが妥當である。（藤岡博士の國文學全史平安朝篇一六二參照）

素材

田中大秀翁は、その名著竹取翁物語解の首卷に、此の物語の局部的材料となつたらしい和漢天竺等の傳說を澤山抄出して居るが、そのうちに、「天の羽衣」の事について、坂士佛といふ人の書いた太神宮參詣記（南朝後村上、北朝光明天皇の御代、康永元年十月の參宮紀行、群書類從卷二十七に收む）から、丹後の國の奈具社に關する傳說を抄出し、「この本は何の書に出たるかしらず」と附言してゐる。此の奈具社の傳說は、類聚神祇本源卷十一（續々群書類從第一、六六）や、瑚璉集下（同上、一九二）に、「丹後國風土記曰」として出てゐる話で、今では故栗田寬博士の古風土記逸文に輯載されて居り、我が國に行はれた羽衣說話の一つとして、人の知る所である。竹取物語の筋が、此の丹後の奈具社傳

說と同系の羽衣說話に屬する事は爭ひ難い事實であるのに、大秀翁の解が太神宮參詣記から一寸孫引したゞけで、深く注意を拂はなかつた爲であるか、其の後竹取物語の典據に就いて論ずる人々が、羽衣傳說を閑却して、却つて物遠い佛典漢籍から煩はしいまでに例を引くのを常とする。これは其の源は、契冲師がその隨筆河社に於て、寶樓閣經、後漢書西南夷傳等を引いて論じたのに始まるので（契冲全集八卷、一五參照）其の以後此の物語の素材の研究は契冲師の爲した範圍外に殆んど一歩も出てゐない。考察評論の精緻を以て稱せられる故藤岡博士の國文學史平安朝篇に於ても、羽衣傳說には些か言及せられず、古人の口に上らざりしもので、而も最も重要な素材であると謂つて、漢武內傳を擧げて居られるのみである。（同篇一六五參照）然しこれは、博士が言はれる程、竹取物語と密接な關係ある話とは思はれない。近くは津田博士の「文學に現はれたる我國民思想の研究」中に、此の物語を評された條（貴族文學時代二六一）又和辻哲郎氏の著、「日本精神史研究」中に收めてある「お伽噺としての竹取物語」といふ論文に於ても、まるで羽衣傳說との關係については心づいて居られぬ樣子である。然るに西村眞次氏の著、神話學概論に、其の方法論の應用實例として、白鳥處女說話の研究と、鰐魚說話の研究とを掲げて居られるが、その前者に於て、羽衣說話（我が邦に行はれる白鳥處女說話は、謠曲「羽衣」を以て代表させて、通常羽衣說話と稱へられる）の例を多數擧げて居られ、そのう

ちに此の竹取翁の話をも、此の例として取扱つて居られる。（同書三〇五）これは當然過ぎる程當然な事であるが、國文學専攻者の眼界が狹小な爲に、竹取物語の、羽衣傳說の一變形なることが、未だに定說となるに至らない現狀なのを見て、些か忸怩たらざるを得ない。今次に西村氏の所說により、竹取物語の說話系統を明にしたいと思ふ。

竹取物語が羽衣說話卽ち白鳥處女說話（以後省略して鳥女說話といふ）の一變形である事を了解する爲には、まづ鳥女說話の標準的說話形を知らねばならぬ。次に掲げるのは、西村敎授が東西兩半球に亙る各地に分布せる此の種の說話四十三例から統計的に歸納した結果の記述である。

上略。如上の計算に基づいて、白鳥處女說話の本來形ともいふべきものを還元して見るのは、强ち無用のことでもなく、また危險なことでもない。

一、白鳥が羽衣を取つて天女（人間の女性）になり、沐浴をする。
二、人間の男性、主として獵師或は漁夫が羽衣を盜み匿して、天女に結婚を迫る。
三、結婚後、若干の子女を擧げる。
四、產兒の後、夫婦間に破綻を生じて、天女は昇天する。
五、破綻の原因は、結婚の原因であるところの匿された羽衣を發見することである。

以上の五箇條が白鳥處女說話、一名羽衣說話の本來形であるが、それが變化の方則に從うて種々に變化し、前に揭げたやうな色々の變形を見るに至つたのである。變化の動因は主として地理的並びに社會的環境で、海岸、湖畔、河邊にあつては白鳥になつてゐるものが、平野では鳩になり山間では狼になり、海島では海豹になるといふ風に變る。中略破綻と繼續とに拘らず、結婚後夫婦間に起るところの出來事は、大體に於いて、說話の物語られる地方々々の社會生活を反映して居るものと見て差支へない。（神話學概論三六九三―七〇）

右の西村敎授の硏究結果を鳥女說話の標準的說話形として、我が國の文獻上にあらはれた羽衣說話と比較して見ると、右の五條件を悉く具備してゐるのは近江風土記に見える伊香小江傳說（古風土記逸文考證卷三、四〇オ』古典全集の採輯諸國風土記八七）である。此の伊香小江傳說以外の羽衣說話（琉球及アイヌの羽衣說話は今は之を除く）は、鳥女說話としては、大分形がくづれてゐる。卽ち第一に白鳥といふことが明言されてゐない。たゞ羽衣をぬいで沐浴するとある、その羽衣といふ所に鳥類の俤があり、沐浴するといふ點で水鳥らしき形跡を存するといふに止る。丹後風土記の奈具社傳說では、白鳥といふ事もなく、天女のぬぎおいた衣も、羽衣といはずして單に「衣裳」といつてあるだけであるが、然し沼に沐浴することゝ、衣裳有る他の天女は皆天に飛び上つたといふことゝで、その

衣裳は飛行に必要なもの即ち羽衣であり、從つて、沼での沐浴は水鳥といふ事を背景としての動作であることを類推するに足るのである。次には、天女が羽衣を盜まれた男性の人間とやむを得ず結婚するといふ重要な條件を缺いてゐる。從つて兒を產む事、夫婦間に破綻を生ずるといふ事もない。いつたい鳥女說話は神婚說話の一種と考ふべきものであるから、結婚といふ事は、最も重要な條件であるべき筈であるのに、我が國の羽衣說話の多くがこれを缺くに至つたのはどういふ理由(ワケ)か。これは俄に答へ得べき問題ではないが、これは一は我が國民性の上から、女性の無抵抗の狀態につけこんでの求婚などを不道德と考へる思想や、又家族制度の發達した社會生活から、男女間の自由な戀愛よりは、親子の家族的結合を重大視する思想などによつて變形せられたのであらう。奈具社傳說も、竹取物語も、天女を養女にすることに語られて居るのは此の故と解せられる。又、謠曲の羽衣傳說(その本源は體源抄などにいふ駿河宇戶濱の傳說)の如き一層變形して、求婚が舞樂の要求になつてゐる。これらは高尙な文化生活に影響せられた變形であらう。この如く本邦に於ける羽衣說話の大多數は、白鳥處女說話として多くの變形を蒙つてゐるが、前に西村敎授の擧げた條件を次の如く押廣めて解すれば、これらの說話も、究極此の種の說話の系統に屬することを承認し得る。

一、或る人間(男)が地上に降りてゐる天女を見出す。

二、その人間は天女が或る事情の爲天へ還れぬのを幸に何か要求を提出する。
三、天女は人間の要求に應ずる。而してその結果その人間は幸福になる。
四、天女が天へ還れなかつた事情が消滅して昇天する。その結果は、一時幸福であつた人間の生活は大なる疥痍を受ける。

羽衣說話の特質を以上の如く抑廣めた上で、さて竹取物語をとつてこれに比べて見ると、殆んど總ての條件に適合してゐる。然し、それは、竹取物語を强ひて羽衣說話の一たらしめんが爲にした作爲であつて、そんな方法では、該物語が羽衣說話に屬する事を承認出來ぬといふ人もあるかも知れぬが、竹取物語は、此の以外に嚴格な意味に於ける鳥女說話の重要條件の一二を具へてゐるのであるから、以上の判斷は決して曲辯ではないと信ずる。即ち、翁がかぐや姬を養ふのに、「いと幼ければ籠にいれて養ふ」とある如き、恐くはその本性の鳥類であるといふ原話の俤が無意識にこゝに閃き出たものであらう。尤も水鳥の白鳥では籠に入れて養ふべくあまり大きいやうでもあるが、西村敎授の擧げて居る說話中には、說話の分布地が平野地方の場合には鵠(或は鳩)として語られることを注意して居られる(白鳥の場合七に對し鵠鳩の場合六)から、籠に入れて養ふことも、かぐや姬の本來形を鳥類とする此の說話の傳統的思想の現れかも知れない。さうしてかぐや姬昇天の際は、飛ぶ車に乘るとあ

るにも拘らず、猶天の羽衣を著ることが重要な準備として特筆されてゐる點は、最も確實に、かぐや姫の本來形が鳥類に還元せられるべき事を語つてゐる（かの大天狗の持つ羽團扇が、天狗の鳥形なりし時代の傳統的遺物なると思ひ合せていたゞきたい）。又、白鳥處女說話の重要條件たる天女發見者の求婚の事は竹取物語では、五人の貴公子及御門によつて代行されてゐる。尤も求婚者中に成功者はないことに語られてゐるが、御門に對しては或程度の清き交際が許される事になつて居る。

然らば、竹取物語は、本邦の羽衣傳說中どの傳說に一番よく似てゐるかといへば、まづ第一にかの丹後風土記の奈具社傳說を採らねばならぬ。仍て故栗田博士の古風土記逸文考證の本文を假名交り文に直して左に掲げる。

丹後國風土記に云く、丹後國丹波郡の郡家の西北の隅の方に比治ノ里有り。此の里の比治ノ山の頂に井有り。其の名を麻奈井と云ふ。今既に沼と成れり。此の井に天女八人降り來て水を浴む。時に老夫婦有り。其の名を和奈佐老夫（ワナサオキナ）、和奈佐老婦（ワナサオウナ）と曰ふ。此の老等、此の井に至りて竊に天女一人の衣裳（コロモ）を取り藏してき。即ち衣裳有る者は皆天に飛び上りぬ。但だ衣裳無き女娘（ヲトメ）一人留りて、身を水に隱して獨り懷愧（ハヂ）居りき。爰に老夫（オキナ）、天女（アマツヲトメ）に謂ひけらく、吾れ見無し。天女娘（アマツヲトメ）に請ふ、汝を兒と爲さむと。天女答へて曰く、妾獨り人間に留れり。何（イカ）でか從はざらむ。請（コ）はくは衣をた

まへといふ。老夫、天女娘何ぞ欺く心を存ふと曰ふに、天女云へらく、凡そ天人の志は、信を以て本と爲るに、何てか疑ふ心多く、衣裳を許さゞる。老夫答へて曰く、疑多くして信無きは率土の常なり。故に此の心を以て許さずと爲へるのみ。遂に許して即て相副ひて宅に住きて相住むこと十餘歳なり。爰に天女善く酒を釀み爲れり。一盃を飲めば萬づの病悉く除ぬといへり。其の一杯の直財を車に積みて送りにき。時に其の家豐かに土形富めり。故れ土形ノ里と云ふ。此の中間に至り、便ち比沼里と云ふ。後老夫婦等、天女に謂ひて曰く、汝は吾が兒に非ず。暫く借りに住みたるのみ。早く出で去るべしと。是に天女天を仰ぎて哭慟き、地に俯して哀吟み、即ち老夫婦等に謂ひて曰く、妾は私意と來しに非ず。老夫等の願ふ所によりてなり。何どて厭惡の心を發して、忽ちに出で去らしむる痛を存すやといふ。老夫增々瞋を發して、去らむことを願ふ。天女涙を流し微に門の外に退ぞき、鄕人に謂ひけらく、久しく人間に沈み、天に還ることを得ず。復た親しきものなければ居るべき由を知らず。吾れいかにせむと、涙を拭ひ嗟嘆つゝ、天を仰ぎて歌ひけらく。

あまのはら、ふりさけみれば、かすみたち、いへぢまどひて、ゆくへしらずも

遂に退き去りて、荒鹽ノ村に至り、即て村人等に謂ひけらくは、老夫婦の意を思ふに、我が心荒

鹽に異なるなし。仍て比治ノ里を荒鹽村と云ふ。亦丹波の里哭木ノ村に至り、槻の木に據りて哭きたり。故れ哭木ノ村と云ふ。復た竹野ノ郡、船木ノ里奈具ノ村に至り、即ち村人等に謂へらく、此の處我が心奈具しくなりぬ（古事に平善を奈具志と曰ふ。）乃ち此の村に留り居りぬ。斯は所謂竹野ノ郡奈具社に坐す豐宇賀能賣ノ命なり。（卷四、一九）

竹取物語の筋と、右の奈具社傳說とを比較して見ると、前半の類似は、決して並行的類似ではなく奈具社傳說が先に存し、竹取物語が此の說話を借りて構想したものに相違ないと思はれる。即ち、竹取物語では、萬葉集卷十六の有由緣雜歌のうちに見える竹取翁傳說（萬葉集の歌からは、その全形を想像し得られぬが、或る程度まで、纏つた竹取翁說話があつたものと考へられる）の翁の名をとつて和奈佐老夫に充てたのである。それで、話の發端は竹取物語では、竹取傳說を斟酌した爲であらう。奈具社傳說よりも遙に鳥女說話の本來形から離れてゐるが、最後の條は、奈具者の方は、上代の神道的精神の影響を受けて、昇天の事が神として鎮座の事に語りかへられてゐるのに、竹取の方は佛敎の來迎的形式で、羽衣昇天の樣に語られてゐる爲、鳥女說話の原形を保つてゐる。而して此の二つの話の大なる相違點は、和奈佐老夫の方は、天女のお蔭で富裕の身になつたのにも拘らず、養女たる天女を虐待して追ひ出すのであるが、竹取の翁は、徹頭徹尾かぐや姫を鍾愛する。前者は鳥女說話の傳統

的思想からして、天女の人間生活に對する不滿（即ち昇天の動機――但し此の說話では鎭坐の動機）を、最も單純粗野な樣式で强調しようとしたらしいのに、後者は、天上界と人間界との相違、從つてかぐや姬が昇天せざるべからざる動機を、前者とは比較にならぬ程深い、宗教哲學的思想によつて解釋してゐる。即ち、人間界に於ても、翁とかぐや姬との間には至純な家族愛があり、御門との間には淸い友情が交されてゐて、何不足ない境遇ではあるが、それは人間界だけを知つて居る人間としての滿足に過ぎない。これを、天上界の永世の純潔、恒久の怡悅、さういふものに比べればいふに足らぬ。而してかぐや姬はもと天上界の人なるが故に到底塵の世に止るべきものでないといふ思想がそれである。爰に至ると竹取はもはや單なる說話物語の域を脫して、高尙な理想小說の境に進んでゐると謂ふべきである。翁とかぐや姬との間の至純な愛情や、永世の處女としての姬の權威、さういふ方面の素朴ではあるが極めて有効な描寫は、蓋し、作者の思想と手腕とが、旣成傳說の束縛を脫して自由に伸展し得た結果であらう。

竹取物語の大團圓が富士山に結びつけられてゐる事は、羽衣傳說が富士山を中心として分布してゐたらしい事實と關係があると思はれる。かの謠曲の羽衣は、東遊（駿河舞ともいふ）の起原說明說話であるが、これは昔駿河の有度濱（三保の邊）に天女が降つて舞つたのを、野與が摸したのに始まる

といふ古傳說に基づく（袖中抄卷二十、歌學文庫一、二七三參照）又、海道記（鴨長明の道の記ともいふ）にも「昔稍河大夫といふ人、天人の濱松の下に樂をしらべて舞けるをみて、まなび舞けり。又人のみるをみて鳥のごとくに飛て雲に隱にけり。其跡をみれば、一の面形を落せり。大夫これを取て寺の寶物とす。（下略）」（群書類從十七、九七六下）とあり。都良香の富士山記に「天甚美晴。仰觀山峯。有白衣美女二人。雙舞山巓上。去巓一尺餘。土人共見」（群書類從六、九六八上）とあるも、有度濱傳說と照合すれば、舞樂起原說明の羽衣說話の斷片と思はれる。かくの如き羽衣說話と富士山との關係が、竹取の作者をして、大團圓の場面をこゝに取らしめたものであらう。

話が本題から離れるやうであるが、我國の羽衣說話の多くが、舞樂等の起原說明說話に變形せられた因子は、羽衣說話本來の特質に存すると思はれる。その因子とは、我が國の羽衣說話、のみならずこれと親族的關係にある浦島式說話が、殆んど必ず詠歌を作つてゐることである。これはたしかに我が國に於ける羽衣式並に浦島式の說話の特質と言つてよからう。羽衣式の方で、最も鳥女說話の完全形をそなへた伊香小江說話には、歌は記されてゐないが、「後母即搜取天ノ羽衣着而昇天。伊香刀美獨守空床、唫詠不斷。」（風土記逸文考證三、四〇—四一）とある。伊香刀美は天女の夫たる男の名である。「唫詠不斷」の句は單に漢文風の潤飾とも見られるが、他の同類說話と比較して、古くは、

その詠歌も傳はつてゐたのではないかと思ふ。丹後風土記には、前述の奈具社傳説に天女の詠をのせ謠曲羽衣にも天人の詠として同歌を採用してある。東遊の駿河歌「一段や、有度濱(ウドハマ)に、駿河なる、有度濱に、打ちよする波は、なゝくさのいも、ことこそよし。二段 ことこそよし、なゝくさのいもは、ことこそよし。あへるとき、いさゝはねなんや。なゝくさのいも、ことこそよし。」といふのも、天女と男と結婚した際に於ける男の歌として傳へられたものではあるまいか。林道春の本朝神社考に、「案ニ風土記ニ、古老傳曰」として擧げた有度濱傳説は、漁人と天女と夫婦となる筋で、鳥女説話の本形に近いものであるから、(神社考五、三一オ「三保」の條)かの駿河歌は、此の傳説に關係した歌と考へられる。又常陸風土記の香島郡白鳥の里の鳥女説話にも、「童女(ヲトメ)等唱曰」として不完全な形ながら短歌形の和歌が出てゐる(群書類從十七、一一二一上」古典全集本一一參照)。浦島式の方では、丹後風土記の浦島子説話には、島子と神女との贈答歌、及後人追和の和歌數首を記してある。尤もその内神女の詠一首は、古事記仁德段の黑日賣の詠と同歌である。彦火々出見尊の海宮行の神話は浦島式説話と見るべきものであるが、豐玉比賣に「あかだまは」の詠、尊に「おきつ鳥」の神詠がある(記紀)。かういふ傳説の歌物語化が、かなり古くから行はれたので、この歌謠趣味と、天女の羽衣による輕快な動作の想像とが合して、羽衣説話が歌舞の起原説明説話に轉向せられ、從つて神婚説話の元形を失

ふ契機となつたのであらう。さうして羽衣說話から脫胎し來つた竹取物語が、又一面に歌物語性質を有する所以も理解されようと思ふ。

以上の如く竹取物語は、その構想の基礎を羽衣說話にとつた事は疑ひなき所で、此の點から言へば竹取は說話文學であると言つて差支ない。さうして、その說話文學の特質として、各段毎に語原說明說話の形式を取つて居るといふ事も著しい事である。故藤岡博士其の他諸先輩は、此の點は皆指摘してゐられるが、土佐日記などの諧謔と同日に解してゐられるのはやゝ物足らぬ。勿論この駄洒落趣味は本質的には皆同一のものであるが、特に竹取物語が一々語原說明の形式で洒落を言つて居るのは、說話文學的構想を採つた爲に、必然的に將來された結果であると謂はねばならぬ。

もう一つ、竹取物語がその素材たる羽衣說話から必然的に繼承した著しい傾向について一言しておきたい。それは竹取物語がかなり神仙譚的の色彩を持つて居るといふ點である。竹取の話に、月の都とか不死の藥とかいふ思想があらはれてゐるが、これらはたしかに支那の神仙思想の繼承である。それに局部的思想として、蓬萊の玉の枝以下の寶物でも、多くは支那傳來の借物で、神仙譚的聯想を作ふものである。然しこれらの特異な思想的色彩を、竹取物語一篇の基底と考へることは恐らく正鵠を逸した見解であらう。愚見を以てすれば、これらの色彩は竹取の素材たる羽衣說話その物に存するの

で、敢へて此の物語に於て始めて見る所ではないのである。

　そこで羽衣說話の思想的本質が奈邊にあるかを考へて見るに、元來此の說話は、人間の男性と超自然的女性との結婚が主題となつてゐるもので、其の點に於ては浦島說話と全く本質を同じくする。それ故今は特に羽衣式と浦島式とを區別せず、同類の說話として考察の對象にする事とする。で、此の種の神婚說話の發生に關しては、例のトーテミズムの習俗を以て說明せらるべきものらしいが、然し我が國に於て此の說話が興味を以て民衆に迎へられ、傳播流行するに至つた所以は、奈良朝時代に於いて我が國に輸入せられた享樂主義の思想と契合する所があつたからであらう。萬葉集中大伴旅人卿によつて代表せられる道教風の享樂主義の思想は、當時一部のハイカラ者流の範圍に限られたものかも知れないが、少くとも、今日文獻の上に見られる羽衣式乃至浦島式說話はその說話の主題が、道教風の神仙思想と渾然融合して不可分の狀態にある事はいなみ得ない。殊に此の特色は、浦島式の方に於て著しく、丹後風土記の浦島子の記事の如き、全く神仙譚の仕立である。

上畧 女娘父母共ニ相迎ヘ。揖而定坐。于レ斯稱二說人間仙都之別一。談二議人神偶會之喜一。乃薦二百品之芳味一。兄弟姉妹等擧レ杯獻酬。隣里幼女等紅顏戲接。仙歌寥亮神舞逶迤。其爲二歡宴一萬二培人間一。於レ玆不レ知二日暮一。但黃昏之時。群仙侶等漸々退散。即女娘獨留。雙眉接レ袖。成二夫婦之理一。下畧 古

風土記逸文考證四、一一オ）

右の如く、此の種の說話は、苟も男と生れたものは、永生の神女と携はつて、不老の仙境に宴飮の樂を肆にしたいといふ、現世的享樂主義が一篇を貫く精神である。神仙譚に現れ來る歡樂は、人間界の歡樂の誇張で、質に於ては殆んど變りはない。

竹取物語はかくの如き神仙譚的の素材を取つたが故に、その構成の上にも、局部的材料にも、神仙譚傳統の思想の繼承があるのは免れない。たとへば主人公たるかぐや姬の本性にしても、「かぐや姬のいはく、月の都の人にて父母あり。かた時のまとて、かの國よりまうでこしかども、かく此國にはあまたの年をへぬるになむありける」とあるので、佛菩薩の化身といふではなく、月の都に父母ある身であるといふ。父母の存する所には、人間界總べての愛慾鬪爭に相當する葛藤の存するものと見ねばならず、謂ふ所の月の都も畢竟人間界の延長で、浦島の龍宮と全く同質のものと一應考へねばならぬものである。さうして、かの世界に於ける片時の間が、此の人間世界に於けるあまたの年に相當するとする思想は、總べての仙境に共通の不老思想である。不死の藥に至つては最も端的なる神仙譚系統の讓り物である事疑ひない。

さて、然しながら、これらの神仙譚的材料が、竹取物語で如何なる取扱をうけてゐるかといふに、

第一、此の種の説話として注意すべき成婚（此の物語では養女關係成立）後の歡樂の表現は、大體に於て神仙譚的様式を備へてゐる。即ちこれを、恐らくは此の物語の粉本となつたらうと思はれる丹後風土記奈具社傳説と比較して見ると左の如くである。

爰天女善爲$_{二}$釀酒$_{一}$。飲$_{二}$一盃$_{一}$吉萬病悉除之。其一杯之直財積$_{レ}$車送之。于$_{レ}$時其家豐土形富。（古風土記逸文考證四、二〇ウ）

竹取の翁この子を見つけて後に竹をとるに、節をへだてゝ節ごとにこがねある竹をみつくる事かさなりぬ。かくて翁やう〳〵ゆたかになりゆく。中略このちごのかたちけうらなる事よになく、屋のうちはくらき所なく光みちたり。翁こゝちあしく苦しき時も、此の子を見れば、苦しき事もやみぬ、腹たゞしき事もなぐさみけり。（竹取物語）

奈具社傳説の「飲$_{二}$一盃$_{一}$吉萬病悉除之」の如きは、天女と燕飲の歡樂を叙した原形の名殘らしくもあるが、かやうに語り變へられた上では、富を成す原因の叙述で、竹取の方の、節毎に黄金を得たといふに當る。富んだ有様については、兩方とも大した誇張的の表現もないやうだが、「一杯之直云々」以下はかなりに誇張とも考へられぬ事はないし、竹取の方は、その歡樂が著しく精神化されて表現されてゐる爲一寸心づかぬが、神仙譚に於ける歡樂叙述の誇張の脈をうけてゐるものと見るべきであら

う。それに竹取の方は、尚次に、かぐや姫命名式の祝宴を叙してあり、「此の程三日うちあげ遊ぶ。よろづの遊びわざをつくして……いとかしこく遊ぶ。」と繰り返しを用ひて、素朴の表現ながら、極度の誇張法を取つたもので、神仙譚常套の燕飲歡樂の變形と見られる。然し浦島說話の「百品之芳味云々」などあるに比べて、これは「あそぶ」(奏樂の意であらう)といふ點を强調してゐるところ、齊しく人間界の歡樂ではあるが、後者の方がどれだけ精神的に淨化されてゐるかわからない。

次に、竹取に、月の都とか昇天とかいふ事もあるが、支那風の廣漢宮とか、瑞瑛、月桂といふやうな思想、又狹い個人主義の極端を象徵したやうな羽化登僊の思想とは、よほど感じの異ふものになつてゐる。竹取の月の都は、たとへそこが佛菩薩はなく、天人のみの世界であり、父母兄弟といふ如き人間社會と同質のものであるとしても、そこは、人間的煩惱に對して絕對の安全地帶であるとして居る所は、佛敎の寂光土の思想に近く、昇天も所謂來迎の形式を襲うて、昇り行く目的地が仙境といふよりは安養の淨土なるを想はしめるものがある。

而してこれらの外、竹取にあらはれた神仙的事物、たとへば不死の藥、蓬萊の玉の枝、龍の玉といつたやうなものは、出るには出てゐるが、それらは此の物語では、初から否定せらるべき豫約の下に話題となるに過ぎない。神仙思想が不死永生を以て、一の重要理想としてゐるのとは大に取扱方を異

にしてゐる。

以上の如く考察すると、此の物語は、素材の上からこそ、神仙譚的色彩もあるが、實はそれは竹取物語獨自の特色ではない。むしろこの物語の作者は、素材から發する神仙的色彩を、佛教的の光明中に熔解しようとし、また事實相當の成功を收めてゐるのである。故藤岡博士が、竹取物語の一粉本として漢武内傳を提出して居られる如きは、竹取を一途に神仙說話と見て居られる事を證するもので、甚だ精しからずといふべきである。

竹取物語の眞中の部分を成す五貴人の求婚談は、姬の難題提出といふ點が、やはり童話的說話の常型を踏襲したものである。童話の方では多數の失敗者の後に一の英雄が現はれて冒險に成功して、姬との成婚を贏ち得るのであるが、竹取では、この英雄に相當するのが御門である。而もその御門も、姬との淸き友情の交換を以て滿足されねばならぬ事になつてゐる點が、これ亦說話文學童話文學の域を脫した所である。

此の物語に於て、時の觀念、數の觀念が甚だ曖昧朦朧たる事は、童話的構成から、自然童話として特性に感染したが爲であらう。翁が姬に結婚を勸める詞に「翁とし七十にあまりぬ」といひ、終に近い所で、地の文に「翁ことしは五十ばかりけれども物思ひには片時になむ老になりにける」とある如

き、かぐや姫が翁に見出されてから三月程で一人前の女になつたといひながら、後の天よりの迎に對する翁の詞に「かぐや姫をやしなひ奉る事二十年あまりになりぬ。かた時とのたまふにあやしくなり侍りぬ」とある。五貴人の件、帝との御交際（これは三年ばかりとある）で、二十年も經過したとは思はれない。翁の家を兵が守る事を敍して「ついひぢの上に千人、屋の上に千人、家の人々いと多かりけるにあはせて云々」の如き、誇張には相違ないが、童話的に數量に無頓著な手法を採つたものと見るべきではあるまいか。

以上述べた事を要約すると、竹取物語は、羽衣傳說殊に丹後風土記に見える奈具社傳說を、主要なる素材として取り、その神と人との求婚の部分を引のばして、競爭、求婚の說話を挿入して構成したもので、素材の上から謂へば、說話文學に屬し、左の如き特質を持つてゐる。

一、歌物語としての形式を持つてゐる。

二、語原說明說話の形式を取つてゐる。

三、神仙譚的外貌を呈してゐる（思想的には必ずしも然らず）。

四、說話文學童話文學らしい誇張があり、數量（時の觀念をも含む）の觀念が極めて曖昧である。

本物語と長者傳説

此の章以後は、やゝ後になつて書き足したものである。從つて前の部分としつくりせぬ所もあるが、幾分進歩した見方で、取扱つたつもりである。割愛に忍びず、こゝに載せる

以上を以て、竹取物語が其の素材として羽衣傳説を攝り、それを如何に取扱つたかについて大體の觀察を終つたとする。而して、竹取物語の素材として尙一つ考慮すべきものがある。それは長者傳説と、本物語との關係である。

平安朝やその以前にも、後世の長者傳説に類する民間口碑が存したらうといふ事は、日本書紀欽明天皇の條に、秦ノ大津父が二狼の相鬪ひ傷いてゐるに會ひ、之を介抱して放ち遣つた報で、天皇の寵遇を得、大に饒富を致した話が出で（國史大系一、三〇九）、山城國風土記（逸文）伊奈利社の緣起に、前記秦ノ大津父の子孫と思はれる人について、「伊侶具秦公積稻梁有富裕。仍用餅爲的者、化成白鳥飛翔居山峰」（風土記逸文考證卷一、十四ウ）とあるので推想出來る。更科日記にも、引布を千むら萬むら織らせ晒させた眞野の長の門柱が川中に殘つて居たといふ記事がある（有朋堂、日記集四五二）。なほ同日記に見える竹芝傳説も、或は此種の傳説かも知れぬ。今昔物語に見える長谷觀音の

利生に依て富を得た男の話なども、單に利生說話でなく、此種の話のやうである（卷十六、廿八話、廿九話）。空穗物語の神南備の種松の如きも、長者傳說から拉し來つた人物でなければ、あゝまで空しい事が書けるわけがない。

長者傳說は、致富の話と、沒落の話と二部に分れるべき性質がある事は、前記の秦氏の說話でわかる。然し、此の說話は、巨石巨柱といふやうな由來不明の古遺物の說明に利用せられ、更科日記の記事の如く、これは何々長者の舊址であるといふやうに語られる爲に、自然その沒落の話の方だけ獨立して傳へられる場合が多いやうである。此の長者傳說の通型は、慈悲、信仰、機智といふやうな、人間的美德の果報として巨富を致した者が、後に至り又はその子孫に至つて奢侈、驕慢、貪慾、冷酷といふやうな惡德の爲に家を滅ぼすといふに在る。これらの惡德は、入日を招き返す、餠を的にして矢を射る、或は餠を敷石の代りにする、使用人を酷使する、といふやうな具體的事實として語られるのが常である。

竹取の話で、翁の致富の原因は、翁の作つたいさゝかの功德に在ると說明されてゐる。これは長者傳說の慈悲の概念を宗敎化したものであらう。それに、翁が竹の中に居た三寸許りの人を家へ携へ歸つて養つた事それ自體が慈愛の行爲であり、これが致富の近因を成してゐる。たゞ竹取の著者は物の

本質を見る目があるから、さういふ小さな因果關係に興味を持たず、從つてさういふ方面の說明を怠り勝ちのやうである。翁の取る竹の節毎に黃金があるといふのも、致富傳說として如何にもありさうな形である。

多くの長者傳說に於ても、その豪富生活の部分が、かなり誇張して語られてゐたに相違ないが、竹取の翁の話にも、此の部分は或る程度まで描かれてゐるが、甚だ不十分の嫌がある。「翁竹をとること久しくなりぬ。勢猛の者になりにけり」とあるのは、大富豪になつたの意であらう。それに續けて愛嬢の名をつける爲に、三室戸齋部の秋田を聘した事、命名式には三日に亙り饗宴を張つて、朝野の名流を盡く招待して、「いとかしこく」遊んだ事などが書いてある。今昔物語卷三十一に出てゐる竹取翁の話は、此の物語の異本、もしくは別傳によつたものと思はれるが、それには、「翁忽ニ豐ニ成ヌ。居所ニ宮殿樓閣ヲ造テ其レニ住ミ、種々ノ財庫倉ニ充テリ。眷屬衆多ニ成ヌ。」とあつて、前者よりも一層その富豪生活を確說してゐる。竹取物語の著者は長者傳說を攝りながらも、翁の幸福を豪華な生活に認めないで、愛兒を得たといふ精神的悅樂の方面に認めて居る。從つてその豪奢生活の描寫は、ともすると疎略になり勝ちである。五貴人求婚の條には、かゝる貴人さへもが求婚するのであるから、竹取の翁の富はすばらしいのであらうと判斷せられる外、其の豪華な生活振は、少しも具體

的に描かれてゐない。貴人の出入に對する應接も、翁一人が奔走斡旋してゐるやうに讀まれる。これは此の著者が物質方面を極端に輕視し閑却してゐるからであらう。帝の行幸の段になつても、「さて仕うまつる百官人人に、あるじいかめしう仕うまつる」の一句が目につくのみである。今昔では、「忽ニ大臣百官ヲ引將テ彼ノ翁ノ家ニ行幸有ケリ。既ニ御マシ着タルニ、家ノ有樣微妙ナル事王ノ宮ニ不異ズ。」とあつて、物語の梗概的記述としては、相當の用意が見られる。竹取の著者の、物質生活に對する無關心さは、空穗物語の神南備の種松についての記述と比較すると、實に著しい對比を呈する。空穗の著者は、種松の生活を敍するに、家については、「… 金銀、瑠璃、硨磲、瑪瑙の大殿を造り重ねて……」といひ、庭の樣には「栴檀、優曇華まじらぬばかりなり。孔雀鸚鵡の鳥遊ばぬばかりなり。」といひ、全く極樂淨土の莊嚴と同等の形容をしてゐる。京から此の種松の許を訪うた仲賴仲忠等が歸京の際の饗應や土産の記述など煩はしきまでゝある。京に歸着した正賴が、種松から貰つた土産の內、馬二頭、鷹二つ、銀製の馬（中に人がはいつて步むやうな仕掛になつてゐる）を左大將に分贈する條に、「それは彼より賜はれる物の千分が一つなり。……何心もなくまかり出で立ち侍りて、思ほえぬ長者になり侍りてなむまう上り來たる」といはせてゐる。これと竹取とを比べると、同じ貴族政治時代の平安朝でありながら、かくも興味の置き所が違ふものかと驚かれる。竹取の天の羽衣の段

で、六衛の司合せて二千人が、築地の上と、屋の上と二手に分れて、翁の家を防衛する事が書いてあるのは、一面に翁の邸宅の宏壯な事を利かしたのではあらうが、寧ろその一面、防備の嚴重な事を極筆するのが重要な目的らしい。此の記述の次に、

翁のいはく、「かばかり守る所に、天の人にもまけむや。」といひて、屋の上に居る人々にいはく、「つゆも物空にかけらば、ふと射殺し給へ。」守る人々のいはく、「かばかりして守る所に蝙蝠一つだにあらば、まづ射殺して外にさらさむと思ひ侍る。」といふ。翁これを聞きて、たのもしがり居り。

とある。氣の利いた、要領よき描寫である。「かばかり守る所に」の句を、翁の詞にも官人のにも重用したのも、自然な誇張の態を得てゐる。これだけの技倆ある著者が、翁の豪華な生活について、殆ど筆を費してゐないのは、書き得なかつたのではなく、興味が持てなかつたからである。

長者傳說の終末と、竹取物語の最後とは一脈の共通點がある。翁の幸福の唯一の源泉たりし愛孃を失ふ事は、物質的長者の破產沒落と、その痛ましさに於て匹敵する。長者傳說の餘韻は、物欲から來る無常觀であり、竹取の狙ひ所は、恩愛からの無常觀である。低級と高級の差はあるが餘韻の指す方向は一つである。かぐや姬の昇天は、竹取物語の主材なる羽衣說話によつて約束づけられた結末であ

るが、翁の悲哀の痛烈な表現は、長者末路の悲哀と何等かの相關を思はしめるものがある。竹取物語の素材として、長者傳說を指摘する事は、前人のまだしなかつた所であり、所據も薄弱なるを免れないが、かの竹取物語と最も近似の形を持てる奈具社傳說を介して、長者傳說にまで考へ及ぶ事は決して不當ではない。奈具社傳說の和奈佐老夫の異常な性格は、他の羽衣說話に類型を求め難いもので、必ずや、長者の惡行傳說の影響を相當に受けてゐるに相違ないと私は信じてゐるからである。

竹取の素材たる說話と、奈具社の傳說とが、同源のものたるべきは疑ふ餘地無しと思ふのであるが、直接的關係があつたか否かは斷言出來ない。然し、奈具社は丹後國竹野郡に在り、風土記に於ける該說話の記載にも竹野郡の名は見えて居るのであるから、これが竹野地方に行はれたものである事は疑ない。これを思ふと、「竹取の翁」といふ稱呼も或は此の「竹野」から思ひついたのではないか。此の推想も相當の成立性がある。萬葉集十六に竹取翁の歌が在る爲に、從來學者の注意が、その方にのみ惹かれてゐるが、說話の類似と、その說話の行はれた地方名とを考へるならば、私の新しい假設にも相當の强みがあると思ふ。もし果して然りとすれば、竹取の物語は、意識的に長者傳說を攝取したのではなくとも、奈具社說話を通して間接に長者傳說を攝つたといふ事になる。とにかく直接にもせ

よ間接にもせよ、本物語は長者傳說の機構を攝取して居ると私は信ずる。さうして、その取扱方は、羽衣傳說に於けると同樣、奢侈、驕慢、刻薄といふやうな惡德からの動機を一切除き去り、一に宗教的運命觀を以て之に替へ、原說話の物質的思想を、極端なるまで精神的方向に轉向させてゐる。

× × × ×

以上竹取物語の素材の考察から得た所を約言すれば、竹取物語は、從來行はれた羽衣說話や、長者傳說などを以て結構し、それに著者の、有する或る宗教的理想を寓した理想小說である。而して其の素材の取扱方は著者の意圖に從つて、正確適切に行はれて居る。といふに歸する。

結　語

竹取物語一篇を貫く思想は、現世人生一切の否定である。翁は先づ愛兒を得た。次に富を得た。官位權勢も亦彼な迎へんとした。然し遂にそれらが何物を齎したか。著者は、人生を支配する道德律についで、全く無知であるかの如き無關心さを示してゐる。此の物語には、善惡の批判は全く現はれて

ゐない。描かれてゐるのはたゞ愛のみである。否、愛の外に描かれてゐる何物かゞある。それはかぐや姫によつて象徴せられる超人生的理想である。著者はこれに適當な說明を與へてゐないが、――それは何人も易々と說明し得る性質のものではない、――その玲瓏さだけは讀者に迫る。人生的愛と、超人生的理想との對立、本物語に描かれてゐるのはこれのみと言つても過言ではあるまい。高きもの淨きものも、それが人生のものたる限り、遂に不壞たるを得ない。然らば不壞常住の地は何處か。そこに著者の超人生的理想がある。それは此の物語に於て「月の都」の名で呼ばれてゐる不思議の國土である。著者はこれ以上の說明を憚つてゐる。が今、本物語の忠實なる讀者として私の聽き得た著者不言の結語はかうである。生ける限りの人生は悲しい。然し、此の肉體が人生的約束の一切から解放された曉は如何。そこに人生を超越した高い希望があるではないか。先づ人生の悲みに徹せよ。絕望の底に一縷の影のさしそむる時、吾等人間の垂れた首はもたがるであらう。月の出でたらむ時は見おこせたまへ……。いざ月の都へ、光明の土へ、西方淨土へ……。

和辻氏は、「此の作に、メーテルリンクのタンタヂールの死や、聖者と相通ふ或者を感ずる」（日本精神史研究一四六）といつて居られる。眞にすぐれた鑑賞である。私も和辻氏に倣つて言ふならば次の如く言ひたい。それはかく竹取物語を考察し鑑賞し來つて、はしなくも憶良の詠を想起する。「い

づくより來りしものぞ、まながひにもとなかゝりて、安寐しなさぬ」、又「戀二男子名古日一歌」に於いて「手に持たる吾が子飛ばしつ、世間の道」の恩愛悲嘆、子を持ち子を失つた親は何人かこれに深刻な同感を感ぜぬものがあらう。竹取物語は、實に、「何處より來りしものぞ」「手に持たる吾が子飛ばしつ」の恩愛と悲嘆とを象徵した悲しく美しい物語である。私は眞面目に此の問題を提出したい。竹取物語は、愛兒と死別した親の、悲哀絶望の淵から淨土への欣求を語るものではあるまいかと。

蓋し、平安朝の初期、天台宗の盛行により、常行三昧（即ち念佛三昧）の廣布となり、淨土思想の弘通を見た。此の時世に於て、此の如き思想、此の如き作品が世に出たとしても、決して牽强の見解ではあるまいと思ふ。

此の如くにして、竹取物語は舊說話を素材とし、童話乃至說話的手法をも併せ用ゐてゐるが、童話乃至說話文學その物ではない。又從來特に神仙說話の影響が重要視せられてゐるが、それは神仙說話から、たゞ幾つかの語彙を借用したるに過ぎぬ。其の語彙の內容たる神仙的概念は、本物語に於て完全に否定されてゐるのを見る。竹取物語には貴族たちの事柄が書いてある。然しそれは寫實でも諷刺でもない。たゞ一般無自覺なる世人の埒無さを代表させて、著者の理想的存在と對比せしめたに過ぎぬ。故に世態小說でも諷刺文學でもない。竹取物語の本質は象徵的の理想小說であり宗教小說たるに

在る。竹取物語は、時代的に物語の祖であるが、理想小說宗敎小說としては、よりよき後繼者を持ち得なかつた程、時代にぬきん出た傑作である。

定家本土佐日記の研究

（要註國文定本總聚「土佐日記」所載）

一、定家本土佐日記　附　抄本及び類從本

藤原定家卿自筆書寫の土佐日記は、現在前田公爵家に所藏せられてゐる。此の本はその奧書によつて知られる通り、定家卿が文暦二年（昭和七年より六百九十七年前）五月中に、蓮華王院の寶藏にあつた貫之自筆と傳へられてゐた卷子本を見て、寫したもので、現存する土佐日記の寫本中最古のものである。

その奥書の署名桑門明靜といふのは、定家卿が天福元年七十二歳で入道した後の名で、此の本を寫した文暦二年は、剃髪した翌々年でその七十四歳の時である。

此の奥書によつても、蓮華王院所藏の卷子本は、和歌を別行に書かず、少しく闕字して、其の下に書き下し、而も歌の下には闕字せずして地の文を書いてあるといふ、頗る古い體裁を存してゐた事がわかる。「不レ堪ニ感興一」と定家が言つて居るのも、かういふ書式の特異な點に眼が惹かれたのであらう。されば、よしや此の蓮華王院本が、謂ふが如く貫之の自筆本でなかつたとしても、よほど古いものであつたに相違ない。而も定家ほどの古典籍に精通した人が、貫之自筆本たることを承認した所を見れば、相當の根據があつたのであらう。原本がかゝるしつかりした本であり、而して當時第一の古典學者たる定家卿が書寫したのであるから、たとひ「不ニ讀得一所々多。只任レ本書也」といふ箇所があるとしても、此の定家本が、現存土佐日記中、第一の證本たるべきことは、何人も異存を挾む餘地のないことゝ思はれる。これ本書を編するに方り、此の本を定本とした所以である。

今その奥書を讀み易いやうに、返點・送假名を加へて左に示す。

文暦二年乙未五月十三日乙巳老病中雖(モ)ニ眼如(シト)レ盲(フルガ)不慮之外(ニ)見(ル)ニ紀氏自筆本(ヲ)一蓮華王院寶藏本料紙白紙不打無堺高(サ)一尺一寸三分許(リ)廣(サ)一尺七寸二分許(リノ)紙也。廿六枚無(シ)レ軸

表紙續白紙一枚端聊折返不立竹無紐　有外題　土佐日記貫之筆
其書樣和哥非別行定行爾書之聊有闕字哥下無闕字而書後詞不堪感興自書寫之昨今
二ケ日終功　桑門明靜

紀氏
　延長八年任土佐守
　在國載五年六年之由
　承平四甲午五乙未年事歟
　今年乙未歷三百一年紙不朽損其字又鮮明也
　不讀得所々多只任本書也

次に、校訂に參考した北村季吟の土佐日記抄の本文は、どういふ系統の本かといふと、季吟の端書の末に「京極黄門の御自筆をうつせる本にもとづきつゝ、又妙壽院眞名をくはへ給ひし本侍に所々かはれる事あるをも、しりへにならべしるし侍りて、をろ〳〵抄出し侍るかし」とあつて、次に定家卿自筆本の奥書と、妙壽院本（妙壽院即ち藤原惺窩の漢字を加へた本）の奥書とを並べ擧げてある。これによつて、抄の本文は、京極黄門即ち定家卿の自筆本によつたものであることがわかる。妙壽院本

の語句は、本文に入れずに、一節一節の下に細書してある。つまり、定家卿自筆本の復寫に過ぎないから、既に定家本そのものが、立派に學界に出た今日にあつては、あまり校合上に價値のある本ではない。むしろ、妙壽院本による書入の方が注意すべきものであらう。

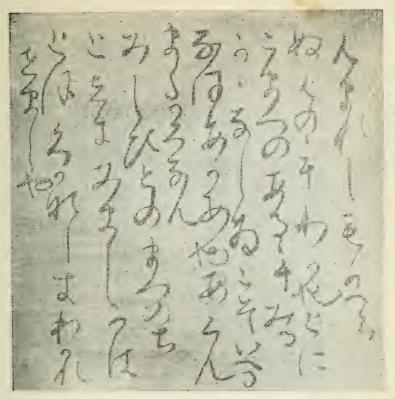
さて、次に群書類從所收の土佐日記は如何なる系統の本かといふに、類從本の奥書に「本云。土佐日記以貫之自筆本（故將軍御物當代之重寶也。今度密々自小河御所申出云々）今依或人數寄深切所望書之。古代假名猶科蚪未甚臨寫有魯魚哉。後見詳察之而已。明應壬子仲秋候、亞槐藤原判」とある。此の奥書は、抄に謂ふ所の妙壽院本の奥書と全く同じであるから、類從本は妙壽院本と同系統の本であるべきである。で、抄の妙壽院本による書き入れと、類從本のその箇所とを比較して見ると、符合する所よりは、符合せぬ所が多い。符合する場合が二に對し、符合せぬ場合が三といふ割合である。而してその符合せぬ場合は、大抵、類從本の語句は、定家本並に抄本に同じいのである。これによつて見ると、類從本は妙壽院本と同系統ではあるが、妙壽院本を傳寫したものではない。殊に妙壽院本は藤原惺窩が、私見を以て原本の語句に漢字を充當してあるので、自然原文の意味を誤り解して漢字を當てた箇所が少くない。妙壽院本と稱せられる全本は見たことはないが、恐らく、類從本の方が、遙に原本（明應壬子、亞槐藤原といふ奥書のある本、溯つてはその原本たる貫之自筆本）に近いものであらうと考へられる。つまり以上述べた

範圍內で、これらの本の系圖を作つて見ると左の通りである。

```
蓮華王院本─┬─亞槐本─┬─類從本
(所謂貫之自筆本)│        └─妙壽院本(妙壽院が眞名を加へた本)
           └─定家本─季吟の抄本
```

右のやうな關係になるから、類從本は、定家本の校合にかなり有力な資料を供給する資格があるのである。

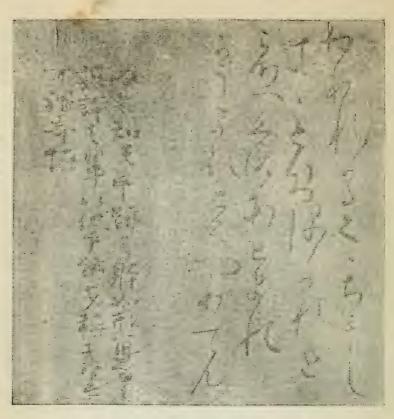
二、蓮華王院本の假名

定家卿が不慮の外に見出して、感興に堪へなかつたといふ、その所謂貫之自筆の土佐日記は今傳はつて居らぬ。傳はつて居るのかも知れぬが湮沒して未だ出現の運に際會しない。故に、蓮華王院本が如何なる書體で書かれてゐたかはこれを知る由もない。然るに用意周到なる定家卿は、此の本を書寫した際、其の最後の一節を「爲三令知二其手跡之躰一如レ形」之を寫し留めて置かれた。次に掲げてある

定家本卷末の蓮華王院本を臨摸した部分(第一面)

んまれしもかへら
ぬものをわかやとに
こまつのあるをみる
かゝなしさとそいへる
なほあかすやあらん
またかくなん
みしひとのまつのち
とせにみましかは
とほくかなしきわかれ
せましや

定家本卷末の蓮華王院本を臨摸した部分（第二面）

わすれかたくゝちをし
さことおほかれと
えつくさすとまれ
かうまれとくやりてん

爲令知其手跡之躰如形寫留之
謀詐之輩以他手跡多稱其筆
可謂奇恠

寫眞版が即ちそれである。今其の文字の數を數へて見ると、百十五字(内「こと」の字は一字に數へた)と、をどり字の「丶」が二つとである。

わづかにこれだけであるが、これは頗る貴重な資料であつて、これによつて、蓮華王院本の書體の一斑を想像することが出來る。

此の百十五の假名文字を、五十音圖(アヤワ三行の重複文字を除くと、四十七字)及び撥音「ン」に配當して、各文字の用ゐられた回數を見ると左の如くである。

ア三	イ一	ウ一	エ一	オ一	此の行計	七
カ十一	キ二	ク五	ケ〇	コ一	同	一九
サ二	シ七	ス三	セ二	ソ一	同	一五
タ三	チ二	ツ三	テ一	ト八	同	一七
ナ四	ニ二	ヌ一	ネ〇	ノ四	同	一一
ハ一	ヒ一	フ〇	ヘ二	ホ三	同	七
マ七	ミ三	ム一	メ〇	モ二	同	一三
ヤ四	イ	ユ〇	エ	ヨ〇	同	四

ラ二	リ一	ル三	レ六	ロ〇	同	一二
ツ三	ヰ〇	ウ	エ〇	ヲ三	同	六
ン三	コト一				同	四

右總計……………………………………………………………一一五

即ち右の百十五字中に用ゐられて居らぬ假名は、ケ・ネ・フ・メ・ユ・ヨ・ロ・ヰ・ニの九字で、他の三十八字外にン、及びコトの合字が、此の內に見られる。殊にそのうち二十五は二回以上重用されて居り、三回以上重用されたものでも尙十九字に上るのであるから、これによつても、この百十五字の摸寫が、蓮華王院本の書體を想定する上に如何に貴重なる資料であるかゞわかる。

蓮華王院本の書體を想定することは、定家本をその原本たる蓮華王院本にまで復元する作業の道程として絕對に必要である。何となれば、定家卿はその奧書に於て「不ニ讀得一所々多、只任レ本書也」と告白してゐる位であるから、原本を十分に正讀正解して書寫したとは言はれない。而して原本の假名は、この寫眞でわかる通り、かなりむづかしい字體であるから、定家卿がその字體にだまされて、誤讀誤寫した箇所も幾つかあるに相違ない。そこで定家本を讀んで、その不審の點につき、原本の書體を此の百十五字の資料に徵して想定した結果と對照し、批判することによつて、定家卿の誤讀誤寫

を正すことが幾分か出來るからである。

三、定家本と類從本との比較

第二節に述べた如く、今は湮沒に歸した蓮華王院本を以て、土佐日記の原本とすれば、定家本と類從本とは、同一源流から派生した對等の位置に立つ異本であるから、これを比較校合すると、相互に相補益して以てその原本の彷彿を髣髴し得るのである。よつて、今兩者を比較し、第二節に述べた蓮華王院本の假名字體（それは定家卿摸寫の部分を通して想定したものではあるが）を問題解決の鍵として、原本へ復元する若干の實例を擧げて見たい。

定家本と類從本との語句の相違の個所は、百十五箇所ある。これは、假名遣の相違や、一方が假名書にした所を、一方は漢字が當てゝあるといふやうな點は除いて、全く語としての相違だけの數である。此の百十五の相違個所を批判した結果は左の如くである。

	原本假名ヲ見誤レル所	脱字	無意識的ニ原本ノ語句ヲ書キ改メタ所	私意ヲ以テ書キ改メタ所	誤ノ合計
定家本	一六	三三	二	〇	五一
類從本	二〇	二二	一	七	五〇
外ニ、イヅレガ誤カ、又、兩本共に誤カ判斷シカネル所					一四
總計					一一五

右は勿論私一個の批判であるから、見る人によつて動搖を免れぬであらうが、此の結果によつて、大體兩本の特質がわかるやうに思ふ。即ち定家本は、類從本の筆者（類從本の原本大納言藤原某）に比し、多少共古體の假名を讀破する力に於てまさつて居るやうであるが、老病の爲に、脱字やその他不注意な錯誤が甚だしい。然し、その貫之本を尊信すること厚く、些も私意を加へなかつたといふ學者的態度は、類從本に遙かにまさつて居る。右の表はかくの如き意味を持つて居るものと言つてよい。而して、その總括的結果に於ては、定家本・類從本伯仲の間に在る。されば、類從本の原本たる亞槐本それ自身は、或は定家本以上の優秀な寫本であつたのではあるまいかと想像される。（季吟の土佐日記抄に引く所の妙壽院本は、類從本と同じく亞槐本の系統に屬するものであるが、遙かに類從本に劣る本と推定すべき理由がある）

左に定家本が原本の假名を誤讀誤寫した十六例を列擧し、簡單な解説を施す。

1　この人くにゝかならずしもいひつかふものにもあらす(原さ)なり　（十二月廿三日）

原本、「サ」の假名に、「散」の草體（原本臨摸部分の寫眞一面四行五字目參照）を用ゐてあつたため、「散」の草體に誤つたのである。「あらさなり」は「あらさるなり」の「る」が、音便で撥音化して表記せられなくなつた形である。一月三十日の條かいそくはよるありきせさなりときゝて」も同例である。

以下、蓮華王院本の假名字體を示す爲に、原本臨摸部分の寫眞について指摘する場合、（寫一、四、五）とあれば、寫眞版の一面、四行五字目を指すものと承知せられたい。

2　くに人の心のつねとしていまはとて見えす(原さ)なるを（同日）

前の場合と全く同例である。類從本は(1)(2)とも「さなり」とあつて正しい。

3　「かくする(原あ)うちに（十二月二十七日）

類從本「かくあるうち」にとあるが正しい。「あ」を、數の草假名（寫一、五、五外二ヶ所）と見て、「ス」に讀み誤つたのである。「かくする」でも、意味は通るやうであるが、次の4の項の復元と相俟つて、「ある」でなければならぬことが知られる。

4　京にてうまれたりしをんなごくにゝ（原こゝに）て

類從本「こゝにて」とあるのが正しい。原本に「こゝ」とつゞけて書いてあつたのを、定家卿は、「く」一字と見たのである。原本「ク」の假名は、臨摸の部分中寫眞版一、六、四、以下總計五個所とも「久」の草體で、この字體に目なれた卿が、「こゝ」の續け書きを「く」に見誤つたのは無理からぬことゝ首肯される。さて「こゝ」を「く」と讀めば、殘の假名は「にて」の二字であり、隨つて「くにて」と讀むべき筈だが、そこは、半無意識的理解作用がはたらいて、「くにゝて」と誤讀したのである。「ゝ」を、上の字に附けて一字に誤つた例は、後に擧げる16の例、即「とゝ」を「〲」に見たのなどがそれである。

さて３４の復原によつて、貫之が女兒を失つたのは、出船準備の爲に大津に滯在（六日間）の中の出來事であつたことが知られ、隨つて、旅中絶えず亡兒のことを述懷する心持が正解される。定家本のまゝでは、前に亡くなつた兒のことをこゝに突然言ひ出したやうで、甚だ唐突に感ぜられる。

5　くちあみもゝろは（原も）ちにて（十二月廿七日）

「くちあみもゝろもちにて」と類從本にあるのが原本通りである。圏點のついてゐる部分の「モ」の假名は、臨摸部分一、二、二、の假名で書いてあつたのを、「は」と誤つたに相違ない。

6　猶しもは（原え）あらて（一月四日）

類從本「なほしもえあらて」とあるのが正しい。原本「エ」の假名は「衣」の草書（寫二、三一）で書いてあつたのを、「者」の草假名なる「ハ」に誤つたのである。

7　いと（原を）もか（原か）しこし（二月七日）

類從本「いとをかしかし」とあるが正しい。原本「いとをかし」の「を」が、寫眞版一、二、四。一、三、七。二、一、九の三ヶ所に出て居る「乎」の草假名で書いてあつたのを、「毛」の草假名に見誤つて、「いとも」とつゞけて讀み、殘の「かしかし」を、無意識的理解作用で、「かしこし」と讀んでしまつたのである。「カ」の假名は臨摸の部分に最も多くあらはれ、實に總計十一字に上つて居るが、皆「ゐ」の一體のみで、上の横點も無いのが多く、且概して字形が小さく、著しい識別性を持たぬ。かゝる事情の下に於ける「かしかし」が「かしこし」と讀まれるのは、怪しむに足らない。

8　おやゝまほるらんしうとおやくふらんかつ（原へ）らや（正月九日やゝ後の方）

類從本「かへらや」とあるが正しいことは、正月二十一日の條、童の水夫が歌ふ舟唄にも「かへらや」といふ囃詞があるので明かである。「ツ」の假名は臨摸の部に三つあるが、一、七、七。二、三、二の「つ」などは「へ」そつくりである。此の「つ」に見馴れた目うつしで、原本の「へ」の假名を

思はず「つ」に誤つたのである。

9　このはねといふ所とふわらはのついてにそ(原て)又むかしの人を思いてゝ（一月十一日）類從本「ついてにて」とあるが原本の眞と思はれる。「ぞ」では、下の結の用言即ち「思ひいでゝ」が修飾語になつて、終決の形をとらぬ。かういふ用例は、まだ此の時代には無かつたらうと考へる。（「なむ」に於ては既にあつたらしいが。「ぞ」の下が結ばれずに、修飾語になる例に至ると、平安朝中期以後の發生と思はれる）この問題は尙研究した上でなければ斷言出來ぬが、「ついでにぞ」の方が一寸よさゝうで、實は惡いのだと思ふ。恐らく原本の「て」を、定家卿が當時の文章意識で、不知不識「ぞ」に讀み誤つたのだらうと思ふ。

10　さおはうかへ(原つ)なみのうへの月を（一月十七日）

前出8の例の反對で、原本の「つ」を「へ」に讀み誤つたのである。寫眞一、七、七。及び二、三二の「つ」を見れば、直ちに首肯出來るであらう。「さお」は「さを」の假名違なることは勿論である。

11　えよみす(原あ)へかたるべし（一月十九日）

原本獨特の「ス」の假名（寫一、五、五以下三字共）に目馴れた目うつしで、通常の「あ」を「ス」

に讀んだのである。即ち類従本「えよみあゑかたかるへし」とあるのが原本の眞を得てゐる。但し、「あゑ」の「ゑ」は假名遣の誤なること勿論である。

12　みをつくしのもとよりいてゝなにはつきてかはしりにいる（二月六日）
（原へ）

類従本「なにはにつきて」と「に」の字が加はつて居て、意味が妥當であるが、徹底的復元の態度を以てすれば、定家本の「なにはつきて」の「つ」は「へ」を誤つたものと見るのがよさゝうである。即ち「難波へ來て」である。「へ」は方向を示す助詞で、「難波の方へ」の意、「來て」は、近世語の「行きて」に同じ意で、「かく歌ふを聞きつゝ漕ぎ來るに」（一月二十一日）「夜半ばかり舟を出してこぎ來る路に」（一月二十六日）、「かくいひて眺めつゝ來るあひだに」（二月五日）「きときては川のぼり路の水を淺み」（二月七日）など多く用ゐられてゐる。この來るといふ語は、目的地の方へ重心を置いて、こちらが目的地の方へ引つけられ近づく心持で使用する語であるから、この場合、「難波へ來て」と言つて妥當な表現なのである。かく見ると、これも前出8の「かつらや」と同様、「へ」を「つ」に誤つた例である。

13　うりひとのこゝろをそしらぬ（二月十九日）
（原る）

類従本に「うる人の」とあるのが穩當である。「る」と「り」相互に誤ることは、寫本を寫す場合

最も屢々起る誤である。

14　又ある人よめり(原る)（二月十六日）

類從本に「ある人よめる」とある。「り」でもよさゝうだが、「る」の方が更に穩かなやうに思ふ。

15　いへに(原を)あつけたりつる人の心もあれたるなりけり（同日）

類從本に「いへを」とあるが正しい。白石勉氏のものされた高知高等學校出版の定家本土佐日記解說中に、此の條は特に叮嚀に說明せられて居る。同氏は、「いへに」は「家によつて」家につれての意である、かくてこそ、貫之一流の諷刺の妙を發揮するものであるとして、この「に」を、妥當なものと解して居られるが、私は假名字體の方から考へて、原本は必ず「いへを」とあつたものと推定する。蓮華王院本の「ヲ」の假名は、臨摸部の寫眞（一、二、四。一、三、七。二、一、九）で見得る如く、「乎」の草假名が最も普通に用ゐられたと思はれる。さうすると、類從本の如く、「いへを」と原本にあつて、その「を」が「乎」の草假名であつた場合、これを「耳」の草假名なる「ニ」と見誤ること。老病眼盲ふるが如き定家卿に於ては極めて當然なことである。臨摸部の一面二行にある「乎」の草假名の如き、最初の點が、上の字に屬した形になつたならば、何人でも「耳」の草假名に見誤らざるを得ない。此の假名字體の類似から來る、プロバビリチーを考慮に入れると、白石氏の言はれる通り、

單に擬物的の駄洒落になつてしまふが、やはり、「家も荒れたが、家をあづかれる人の心も荒れたのであるわい」といふだけの意味で、類從本の「いへを」とあるのが正しいと斷定せざるを得ない。

16 心しれる人〳〵（原ひとゝ）といへりけるうた（二月十六日後の方）

類從本「心しれるひとゝいへりけるうた」とあるのが正しい。「と」から次の「ゝ」へ線がつゞいて書いてあつた爲に「ひと〳〵」と見誤り、上の「ひと」を漢字に書きかへて寫したのである。原本が假名書きであるのを漢字に改めた例は臨摸の部と、これに該當する謄寫部分と比較して見ると、物又、人、松の四字を漢字に書き替へてゐることが見出される。

以上は、定家本と類從本とを比較して、兩者の相違する所（總計百十五）の中に就いて、定家本が假名の見損ひをやつたらしいもの、即ち、その部分は類從本の方がよいと思はれるもの十六例を列擧したのであるが、もし逆に類從本が假名の見損ひで、定家本の本がよい場合を擧ぐれば、二十個所もある。即ち古い假名を讀みとることに於ては、定家本の方が一歩立まさつてゐるのである。それはともかくとして、定家本と類從本とが一致してゐる所でも、原本の假名を見損つて、誤に陷つてゐる部分がないとも限らぬ。「へ」を「つ」に見た誤は、定家卿も二回繰返したらしいが、類從本も、定家本とは異る個所で、同樣に二回「へ」を「つ」に誤つてゐる。こんな工合だから、兩者が、同じ個所

を、全く同じに誤つてゐる所も少數ではあらうが若干はあるに相違ない。その一例らしく思はれるものを擧げて見る。

白散を中略 ふなやかたにさしはさめりければ風にふき（原ち？）ならさせてゝのますなりぬ（一月元日）

定家本、類從本、抄本、その他の諸本、みな「ふきならさせてと」あるが、愚按によれば、「ふきちらさせて」に相違ないと思ふ。「ちら」と續けて書いた筆勢で、「ち」の最後の筆端が上に向ひ、「ら」の最初の點へ續ける線が、上の方へ弧形を描いて、その爲「ち」の最後の部分で結ばれた形になつたのであらうと想像する。これは稀な筆癖であるから、何人も「なら」と讀んで疑はなかつたのであらう。然し、「ふきならさせて」ではどうしても、しつくりと腑に落ちる解釋は出て來ない。「ふきちらさせて」なら、まことに、平凡平淡な表現で、何のこだはりもない。故に私は、「ふきちらさせて」に相違ないと信ずる。

次に定家本と類從本と相對照して見ると、定家本に於て脫字せるものと判斷すべき個所が三十三ヶ所もある。今こゝに列擧する煩に堪へないから、代表的な例を二つばかり擧げておくに止める。本書本文に於ては脫字と思はれる所は、大抵類從本によつて補つておいた。

「卷末近き所」 うまれしもかへらぬ物をわがやどにこまつのあるをみるかゝなしさ（とそいへる

脫)

これは、原本臨摹の部分には、正しく「とそいへる」とあるのに、謄寫の部分に之を脫してゐるので、定家卿自身で脫字の證明をしたやうな結果になつてゐる。類從本には脫して居らぬ。

〔正月元日の條〕たゞをしあゆのくちをのみそすふ(このすふ脫)人〳〵のくちを

類從本には、右に括弧して補つた通りに書いてある。これが正しい。何故さう判斷するかといふと土佐日記の文章の格調の上から、是非類從本の通りにありたいからである。「押鮎の口をのみぞ吸ふ。」と一旦終止し、それを承けて「この吸ふ人々の口を」とつゞけて、前のセンテンス中の語を繰返して用ゐる文格は、極めて古撲な文格で、古事記あたりから系統を引いてゐる古格である。十二月二十五日の條「守の館よりよびに文もて來たなり。よばれて至りて云々」十二月二十七日の條「守のはらから…磯におりゐて、別れがたき事をいふ。中略かく別れがたくいひて云々」といふやうな例は枚擧に遑なき程である。「あやしきこと、歌をぞよめる。そのうた、歌略スとぞいへる」などは、この場合とよく似た文格である。故に、定家卿が原本の「くちをのみぞすふこのすふ人〳〵のくちを」といふ文を見て寫すときに、「すふ」といふ語が二つ相次いであつた爲に、最初の「すふ」を書いて、次にふと飛んで、「人〳〵」といふ文字に目が移つてしまつたのである。寫本の際によく起る誤である。

以上のやうな工合に、類從本を主なる參考資料として、定家本の本文批評をしつゝ、或る程度まで蓮華王院本の原體に復元しようとしたもの、これ本書の本文である。

四、本書本文の流布本と異なる所々について

(附、難解の個所についての愚按)

本書の本文は、現存最古の寫本たる定家卿自筆本により、更に蓮華王院寶藏に在つたといふ所謂貫之自筆本に、出來るだけ近からしめようと努めたものであるから、系統不明の寫本によつて、校合に校合を重ねられて今日に至つた坊間流布の土佐日記とは、文句の相違する所が、かなり多い。而して一般の人は、流布の本を見馴れてゐる關係上、卒然本書に臨むと、甚だ耳遠く、解し難い節も少くないことゝ思ふ。よつて、一般讀者のために、さういふ所について、愚見を簡單に記しておかう。

1　をとこもすといふ日記といふものを（卷頭）

類從本其の他に「をとこもすなる…」とある。決定的には言へぬが、蓋し、此の系統の本は、原本「といふ」の「とい」の續け書を「な」に「ふ」を「留」の草體から出た變體假名に見誤つたのであ

らう。

2　をんなもしてこころみむとて（同前）

類從本其の他「をんなもして見むとて」とある。現代語で「やつてて見よう」の意を、貫之時代に單に、「して見む」といふやうに言つたかどうか疑はしい。「…いざこゝろみむ戀ひや死ぬると」（古今集）など「こゝろみる」といふ語は常に用ゐられた語であるから、こゝも即ち定家本のまゝが原體であると思はれる。

3　かれこれ知る知らぬおくりす（同前）

有朋堂文庫平安朝日記集所收の土佐日記の本文（緒言によれば岸本由豆流の土佐日記考證を原據とす）では、「これかれ知る知らずおくりす」となつてゐる。「かれこれ」と「これかれ」の相違については今言はぬ。「知る知らぬ」の「ぬ」が「ず」になつてゐるのは誤である。文法から言つても「ず」ではわるい。蓋し、原本の「ぬ」を、「數」の草假名に讀誤つた系統の本があり、由豆流がこれを採つたのであらう。以下主に有朋堂文庫の土佐日記と對校する。

4　和泉の國までとたひらかに願ひ立つ（十二月廿二日）

有朋堂本「和泉の國までたひらかにと願ひたつ」とあつて、助詞「と」の位置が違ふ。この方が意

味に於て妥當の感あるも、定家本類從本共に「和泉の國までと」とある。「海上和泉の國までの旅程に、無事かしま立ちした」といふ意に解せられ、「と」が下に在るのと略同樣な意味を背景とした表現で、甚だしく妥當を缺く言ひまはしではない。白石氏は叮嚀に解說してゐられるが、それ程詮索すべきでもなさゝうに思はれる。因に「願ひ立つ」は「心願を立てる」といふ程著しい意でなく、「思ひ立つ」などの、少し意味の強い熟語で、かしま立の儀をしたことをいふのであらう。

5　かみしなかもゑひあきて（同前）

類從本には「かみなかしもなからゑひあきて」とあり、其の他「かみなかしもゑひあきて」とある本もある。定家本のまゝでは、意味が通らないが、（白石氏はこの「し」を强辭とし、これで妥當だと言つて居られるが果して如何）いづれが、原本の眞を得てゐるか決定しがたかつたので、本文にはそのまゝにして、愚按を頭註しておいた。類從本の方はやゝくどい感があるが、「なから」は捨て難い。私の想像では「かみ下なから」と原本に續け書にしてあつたのを、定家卿が、「下」を「し」に誤り、「なから」の「ら」を「も」（寫一、二、三）に誤つたのではなからうかと思ふ。尤も、「下」が漢字で書いてあつたらうといふ想像は甚だ拙で、やはり「しも」の兩字が續け書きにしてあつた關係上、「し」一字と見られたと考へられる。何にせよこゝは決定しがたい難所である。

6　この人國にかならずしもいひつかふ者にもあらざンなり（同前）

有朋堂文庫では「ゐてつかふものにもあらず。これぞ…」となつてゐる。「いひつかふ」は、あゝせよかうせよと、親しく召使ふ者の意で、定家本がよい。「あらざゝなり」は類從本によつたことは前述した。「あらざるなり」の約で、ぢき次の「見えざゝなるを」と同例、其の他「海賊は夜ありきせざゝなりときゝて」、「といひあへゝなる」の如き類例が、本書中に甚だ多いから疑ふべきでない。定家本には、「散」の草假名を「數」の草假名に見誤つて、「すなり」としてあるが、此の「なり」が邪魔になつて、省いた本があるのであらう。有朋堂文庫はこれに從つたので甚だ悪い。

7　これぞたゝはしきやうにて（同廿三日）

抄本、其の他に、「これぞたゞしきやうにて」とあり、有朋堂文庫は「正しきやう」と漢字をあてゝゐる。「たゝはし」は、上田松井氏の大日本國語辭典にも出てゐる語で、「立派である」「堂々としてゐる」意の古語である。かうした古語が、貫之時代にも生きてゐたことを思ふと、此の一語にもこの日記全體に古雅な香氣を與へる所の至大の効果がある。「正しき」と漢字をあてゝしまふと、もはやその原體がまるで辿れぬことになる。故に古典の假名文に漢字をあてることは、くれぐれも愼重にせねばならぬ。

8　心ある者ははぢずになむ來ける（同前）

定家本抄本類從本皆「はちすそなむきける」とある。これだと强辭、而も、下の用言に對し連體形の結を要求する係助詞を二つ續け用ゐることになる。かういふ用例が當時行はれたかどうか。後にも「その歌などそやいま思ひいてむ」といふ例もあり「なぞや」といふ語は普通の語であるから、連體の結を要求する係助詞を重用することもありさうである。これについてはなほ研究した上で、決定したい。本書本文では、白石氏の說に從ひ暫定的に、「耳」の草假名を、「う」と見誤つたものとして「はちすになむ」としておいた。それから、有朋堂文庫や、某氏の敎科書にも「はぢず來なむ來ける」とある。これは蓋し、「はちすになむ」の「に」に、「爾」の草假名が用ゐてあつた本を、「支」の草假名に（前の原本臨摸寫眞一面九行七字目、二面二行初參照）見誤つて「き」とした本（土佐日記抄に引く妙壽院本の如き然り）の系統に屬するのである。かく、「はちすきなむきける」と書いた古本があつたらしいことは、白石氏の說を支持する旁證ともなる。それにしても「來なむ來ける」は隨分亂暴な本文である。

9　一文字をだに知らぬものしが（同廿四日）

「ものしが」を燈には「ものらが」としてある。考證にも「ものら」の誤であらうといつて居る。然

し「ものし」といふ語は、落窪物語、少將が落窪の君の袍を折る手傳をする條に「猶ひかへさせたまへ。いみじきものしぞ、まろは」といふ用例もあるから、「ものら」の誤とはいへぬ。而して、諸註「し」を助辭と見てゐるが、落窪の例を參考すると「ものし」は「物師」で、何か一つの技能に熟達した人をいふ語と思はれる。即ち「一文字をだに知らぬものしが」は、目に一丁字無き先生方がといふやうなアイロニカルな語氣に當り、「足は十文字にふみてぞあそぶ」といふ洒落と相俟つて、愈々滑稽味を發揮してゐるのだと思ふ。

10 守の館よりよびにふみもて來たッなり。(同廿五日)

抄本は「ふみもてきたり」とあり、今の有朋堂文庫では「來れり」となつてゐる。「きたなり」は「きたるなり」の約で、前に擧げた「あらさなり」「見えさなるを」と同例である。抄本の「來たり」は無難であるが、「きたなり」の「な」を解しかねて私意を以て除いたのであらう。元來土佐日記は助動詞「なり」を頻用する習慣がある。そして最も有力な證本たる定家本類從本兩本の一致してゐることであるから此所の「な」は決して衍とすべきでない。このまゝで「來たことである」と半詠嘆的の意に用ゐたものと解するのが正しい。これを「來れり」とするに至つては、言語道斷である。動詞の「來」と「たり」が結合して、良行四段動詞を成したのはよほど後世のことであつて、「來れり」

といふ言ひ方は、四段動詞の「來る」に「あり」が結合した語である。かゝる語格が、貫之時代にあつたとは思はれぬ。

11　これかれ酒なにどもて追ひ來て（同廿七日）

有朋堂文庫「酒など」とある。元來「など」といふ助詞は、「なにと」が變形して出來た語であると山田孝雄氏は言つて居られる。（平安朝文法史三六六）此說が正しければ、こゝの「なにと」は「など」の古形とも見られる。これを「など」に改めた本は、貴重な資料を文獻から抹殺し、且本日記の古色を損つた罪を負はねばならぬ。

12　いもしあらめも齒固もなし（正月元日）

定家・類從・抄の三本皆「いもし」とあるが、有朋堂文庫には「芋も」とある。「いもし」は頭註に記した通り、芋幹の古名であるのを解しかねた人が「いもゝ」と原本に、あつたものと想像して改めたのであらう。

13　こへの門のしりくへなは（同前）

類從本「こゝのへのかとの」とあつて、諸本多くはこれに從つて居る。宮城を「こゝのへ」といふこと歌ならばふさはしいが（古今集には此の語は見えて居らぬやうに思ふ。やゝ後の成語か）散文に

は如何かと危ぶまれる。秋成や由豆流の「こへ」は「こいへ」の約とする說がよさゝうでもあるが、「小家」を約めて「こへ」といつた例はあるまいといふ異論もあつて、御杖の燈には「いへ」の誤であらうといふ說を可としてゐる。とにかく腑に落ちかねる所である。よつて愚按には、土佐日記原本は撥音を表記せぬ場合が非常に多いから（定家本、類從本共に然り。これは原本たる蓮華王院本がさうであるが爲に起つた兩本の一致であらう）或はこゝも「こンへ」ではなからうかと思ふ。而して「こンへ」の「へ」は正しくは「ゑ」の假名であり、即ち「こへのかど」は「近衞の門」で、宮城の東の御門たる陽明門を指すのではなからうかと思ふ。正月に宮城の東門たる陽明門に、しりくめ繩を張り、なよしの頭を貫いた柊をさすといふやうな舊例を、文獻に徴し得れば此の說は立派に成立つが、今の所は單に臆測たるに過ぎない。たゞ、春は東方から來るもの故、迎春の用意として、民家にもものする此の呪術的裝束が、宮城の他の諸門にはこれなくして、陽明門にのみ行はれたといふことも、ありさうなことゝ思ふだけのことである。「けふは京(ミヤコ)のみぞ思ひやらるゝ」といふ上文からの續きを考へても、こゝは京の正月を代表するやうな著しい事柄であらねばならぬ。各民家のしりくめ繩等では、どうもこゝに相應せぬやうな氣がする。

14　ひゝら木らいかにとぞいひあへンなる。（同前）

類從本其の他の諸本「いひあへる」とある。「いひあへなる」は「いひあへるなる」の約であつて前にも多くの例があつた。これを「いひあへる」としたのは、前の「きたなり」(來たるなりの約)の「な」を邪魔物として除いたのと同じさかしらである。因に尊經閣叢刊定家本土佐日記の解説に、こゝを定家本中の誤寫の例のうちに數へてあつたのは不思議である。

15　歌主いとけしきあしくてゑッず。(同十八日)

定家本「けしきあしくてゑす」とあるのを、白石氏の説に從ひ、「怨ず」を假名書にし、撥音の表記を省略したものと見て、「ゑ」の下に「ン」を小書して挿入した。抄本には「ゑす」を「えす」と書き、註に「えずとは心得ずはらだちしたるなり」といひ、有朋堂文庫には「笑まず」とある、これらは、定家本が、撥音を表記せぬを原則とせることに(これは平安朝時代の通習である)氣がつかなかつた爲に、解しかねて私意を加へたのである。後に擧げる「ゑしもこそしたへ」「しゝこかほよかりき」等の難解な個所が、白石氏の此の發見によつて、快刀亂麻を斷つ如く解決出來ることは愉快である。白石氏の解説に對し、敬意と感謝とを表する次第である。

16　もろこしとこの國とはこと〳〵なるものなれど(同廿日)

類從本定家本共に右の通りであるが、抄には「ことはことなる物なれど」とあり、以後諸本多く之に

從つてゐる。「こと／＼」は、「異々」で、それ／＼全く別なといふ意である。即ち支那と日本とでは、諸事格別なものではあるがの意である。抄本が「は」の一字を挿入して、意味を全く別なものにしたのは、あまりに巧に過ぎて、さかしらの匂を掩ひがたい感がある。

17　このわらは舟を漕ぐまゝに山もゆくと見ゆるを見てあやしきこと歌をぞよめるその歌。（同廿二日）

有朋堂文庫には「あやしき歌をぞよめる」とあつて、「こと」の二字を除いてある。こゝは、定・類・抄三本共皆かくあつてこれで原本通りなのである。燈に引く加藤宇萬伎の說に「あやしきことにて何とすべし。年よりをさなき童が歌よみ出たるあやしき事かなといふなり。かゝる文例おほし」とある通りである。源氏物語にも、葵「こ宮のいとやんごとなくおぼし時めかし給ひしものを、かる／＼しくおしなべたるさまにもてなすなるがいとほしきこと、齋宮をも此みこたちのつらになむおもへば云々」、其の他多くの例がある。紀貫之集第一、齋宮の御屛風の歌として詠んだ數首の間に、「旅人の道にありて歸雁の雲に」と詞書があり「ねたきこと歸るさならば雁金をかつ聞つゝぞ我はゆかまし」とある如きも、「ねたきことよ」の意である。この日記のうちにも他に「浪のたつなることゝうれへいひてよめる」（正月七日）「この月までなりぬることとなげきて」（二月一日）といふ例もある。場合によると

この「こと」をさへ略して言つものと見えて、「ねたき。いはざらましものを」（二月七日）といふ例がある。有朋堂文庫の文は、此の措辭を理解しかねて、私意を以て除いた本によつたのであらう。又、茱氏の編した教科書に「あやしきこと歌をぞよめる」と、句讀點を施さず曖昧に附してあるのを見た。

18　浪とのみひとつにきけど色見れば……（同前）

類從本、抄本「ひとへにきけ」とあつて、諸本多くこれに從つて居るが、これは例の、「つ」と「へ」の假名字體の酷似から派生した相違である。「ひとつ」の方が素朴な表現で、此の日記の歌としてふさはしく、意味に於ても自然である。

19　……とぞていけのことにつけていのる（同廿六日）

三本共皆かくあるが、抄に引く妙壽院本に「ていけのことにつけつゝいのる」とあつて、有朋堂文庫もこれに從つて居る。これは原本「て」の假名を「つゝ」の二字に讀んだ誤と思はれる。定家本と類從本とは、各別に原本を見た本であるから、兩者が一致して「て」と書いてゐるのを以て正しとするのが穩當である。（假名の見損ひとしては「つゝ」を「て」の一字に誤る場合の方が多かりさうに思はれるが）

20　夜もすがら雨もやまずけさも。（同廿八日）

類從本「雨やまず」とあつて「も」がない。諸本多くこれに從つてゐる。然し、「雨も」の「も」は、直ぐ前の記事「日ひと日風やまず。爪はじきしてねぬ」とあるのをうけて、風のみならず「雨もやまず」と言つたものと解したならば、妥當な表現になる。

21　京の子の日のことといひいでゝ松もがなといへど（同廿九日）

類從本「こまつもがな」とあつて、諸本多く之に從つてゐるが、必ずしも定家本の脫字ともいひ難い。子の日の松は、小松に相違ないが、「松も引き若菜もつまずなりぬるを……」（後撰集）の如く單に「松」とだけ言つた例も多いのである。それにかういふ想像も出來る。「いひいてゝ」の「ゝ」が、上の字の最後と續いて書かれたのを、ふと「こ」の字に見誤り、隨つて「いひいてこまつ」と讀むべきを、無意識的の理解作用で「いひいてゝこまつ」と讀んだのではなからうか。

22　神佛のめぐみかうぶれるに似たり（同三十日）

有朋堂文庫に「神佛のめぐみ恤ぶに似たり」とある。これは、抄に引く妙壽院本によつたものであらうが、何を苦しんでかゝる本文を採つたのか怪訝の至である。定家本類從本の通りでよく適つてゐるではないか。

23　君のからくひねりいだしてよしと思へることをゑじもこそしたべ（二月一日）

定家本に「ゑしもこそしたへ」とあるのを、白石氏の說に從つて、右の如く本文に立てたのである。類從本は、「ゑしもこそしいへ」とある。有朋堂文庫は「えしもこそ誣へ」とあつて、從來難解とせられた所であるが、白石氏が撥音表記省略の原則をこゝに應用せられるに至つて、疑は渙然とし氷釋するに至つた。即ち、舟君が折角ひねり出して得意でゐるのに、そんな陰口が耳にはいつたら、きつと不平を言はれるに相違ないといふ意である。「たまふ」の意の「たぶ」は、「神もよみたび」、「なほうれしと思ひたぶべきものたいまつりたべ」など數ヶ所に用ゐてあるから、こゝも「たぶ」の已然形なること疑をいれぬ。

24 つゝめきてやみぬ (同前)

定家本その他皆かくあるが、燈の本文の校異によれば、扶桑拾葉集の本には「さゝめき」とあるやうである。有朋堂文庫も「さゝめきて」といふに從つてゐる。「つゝめく」といふ語は、恐く土佐日記のこゝの外には、所據となるやうな用例の見出されぬ語であるらしい。されば、原本「さゝめく」で、その「さ」は「佐」の草假名(前の原本臨摸寫眞二面三行四字目參照)で書いてあつたのを、見る人總べて、「徒」の草假名に見誤つたのではあるまいかと想像する。定家卿の原本臨摸の部分に見える「佐」の草假名を見ると、此の說はまんざら根據がなくもない氣がする。

25　死ッじ兒かほよかりき（同四日）

これは定家本及類從本「しゝこかほよかりき」とあるのを、白石氏の解說に從ひ「死ッじ兒」として本文に立てたのである。抄本は「しゝかほよかりき」とあり、燈の本文には「しにしこ」とある。今大抵の本、皆「死にし兒」としてゐるやうである。然し白石氏の言はれる通り、「死にし兒」の「に」が撥音化して表記を省略された形で、讀む時には「死ッし兒」若しくは「死ッじ兒」と讀まれてゐたのであらう。有聲音の次に來る子音は有聲化するのが音韻の原則であるから、本文には「死ッじ」と「し」に濁點を施しておいた。かういふ所こそ、此の時代の語風を知るのに肝要な所であつて、これを「死にし兒」としてしまふのは、意義の上に變りはないが惜しいことである。

因に、「死ッじ兒かほよかりき」は當時の諺である。近世の諺に「死ぬ兒みめよし」といふのが、古の諺の變形して殘つてゐるものであらう。然し「死ぬ兒みめよし」と現在法の表現にすると、美人薄命などゝ似た意味で、夭折する兒はあいにくみめよいものだといふ位の意味であるが、「死ッじ兒かほよかりき」と過去法を用ゐてある所から考ふるに、これは、そんな單純な意味でなく、「死んだ兒は顏がよかつた」即ち、親たちにとつては、死んだ兒は、必ず顏がよかつたやうに感ぜられるといふ意味で、「つり逃した魚は大きい」といふ諺と餘程似た所がある。如何にも人情の機微を穿つた諺で、千

年の古に此の聲句が俗間に行はれてゐたことを思ふと面白い。かやうに解してこそ、此の前後の文章が生きて來る。抄や、燈などの註、こゝまで說いて居らぬから序に言ひ添へたのである。

26　今見てぞ身をもしりぬる住のえの松よりさきにわれは經にけり（同五日）

本書は定家本によつたのであるが、類從本は「身をはしりぬる」とあり、有朋堂文庫もこれに從つてゐる。然し、この歌は、古今集の「我が見ても久しくなりぬ……」の歌を本歌として、今見て始めて住吉の松の老木なることを知つたが、それと共に俺もそれ以上の老年だといふことを覺つたとの意であるから、「も」の方がよささうである。但し我が身の老に驚く意を主とすれば「ば」の方がよいやうである。決定し難いからまづ底本たる定家本に從つておく。この「も」と「は」との相違は、やはり原本の假名字體が、「も」と「は」と酷似せるより起つたのである。（原本臨摸寫眞一面二行二字目の「も」の假名參照）

27　こゝにむかしへ人の母（同前）

類從本に「むかしつ人」とあり、有朋堂文庫も「むかしつ人」とある。これも「つ」と「へ」との字體酷似から生じた相違である。古今集に「むかしへや今もこひしき時鳥……」といふ例もあるから「へ」の方がよいであらう。但し「むかしへ人」といふ熟語は、雅言集覽にも、この例の外擧げてな

いが、萬葉集十一には「いにしへ人」といふ語が見える。既に「むかしへ」といふ語があれば、「いにしへ人」の類推で「むかしへ人」とも言つたであらうと想像される。然し「昔つ人」の方も「沖つ浪」などに同樣の語格としてあり得さうだが、實例があるかどうか。むしろ「むかしへ人」の方を採るべきであらう。

28　舟ゑひしたうべりしのみ顔には（同六日）

諸本大抵かくあるのに、有朋堂文庫「舟醉し給ひし御顔」として居る。折角古雅な語感を臺無しにしたものである、「たうべりし」は、「給(タマ)ふ」と同意語「たうぶ」（たぶの長聲音便）の連用形「たうび」に動詞「あり」が連續し、「たうべり」と音轉した語である。

29　來と來ては河のぼりぢの水をあさみ（同七日）

定家本「河のほりち」とあるのを、白石氏の說に從つて、「河上り路」の意に解し、本文の如く濁點を施した。抄本・類從本其の他「川のほりえの」とあり、今一般の活字本は「川の堀江」と漢字をあてゝゐる。然し、白石氏の言はれる通り、すぐ次の八日の條に「なほ河のほりになづみて」とあるのも、「河上りになづみて」であるから、こゝも當然「河上り路」でなければならぬ、その上、「堀江の川」と言つた例はあるが「川の堀江」といふ語例は甚だ不自然である。御杖の燈には、これを例

語として様々に助けて解いてゐるが、感心出來ない。こゝも白石氏によつて始めて闡明された所で、その炯眼、敬服の至である。

30　なほ河のぼりになづみて（同八日）

定家本、類從本は右の通りであるが、抄本其の他の本、今の有朋堂文庫なども「川のほとりになづみて」となつてゐる。これは、古本すべて濁點を施してない爲「かはのほりになつみて」とあるのを「川の堀」など解して見て、妥當ならずと考へ、私意を以て「と」の一字を加へたのであらう。「河のぼりになづみて」と見れば、何の窮する所なくよく通ずる。これも白石氏が始めて讀み解かれた所である。

31　いひぼしてもつ釣る（同前）

定家本抄本右の通りであるが、類從本「いひぼしてもてるとや」とあり、有朋堂文庫は「飯粒（イヒボ）してもつ釣るとや」となつてゐる。かうなると、「もつ」といふ名詞が、助詞の「も」に化けてしまつてゐるのだから面白い。類從本の誤は、原本に「もつゝる」とあつた「つゝ」の部分が續かつてゐた爲に「て」に誤つたのに相違ない。

32　和田の泊のあがれの所といふ所あり。米魚などこへばおこなひつ（同九日）

類從本、「おこなひつ」の傍に一本を以て「をくりつ」と傍書してあるし、抄本にも「妙壽本米魚など乞へば贈つ」と註して居り、有朋堂文庫も妙壽院本によつて「贈りつ」となつてゐる。とにかくここは心ゆかぬ所である。ふと思ひついた愚按を添へておきたい。抄本の細字の註に「一本和田の泊の贖の所」とあつて、註に「一本贖の所とは、あかれ、あかな（なは那の草體）假名の似たるを見まがひて文字をかけるにや」と言つてある。諸註「あかれ」の意義を分散と解し、こゝは、もと、舟から上陸して人々分かれ散る所であつたのだらうといふ樣に言つてゐるが、少くとも、貫之の時代に於ては、「あかれの所といふ所あり」と言つてあるのから考へても、著名の要津とは受とれない、そこで思ふに、抄に引いてある一本「和田の泊の贖の所」といふのには、何か根據があつたのではあるまいか。贖は「あがもの」で、動詞としては「あがふ」「あがなふ」となる語である。その「あがもの」は、祓へつ物と略同義で、罪穢を清めあがなふ爲に提供するものを言ふのである。延喜式、內藏寮、毎月御贖の條に「凡毎月晦日御贖輿形覆料、紫弁汁染絹四尺、行二神祇官一」とある如きその例である。よつて、此の和田の泊にも、上下の舟の旅人の船路の無事を祈り、罪穢を祓つて、旅人から金品を貰つて生活する者どもがゐたので「あがなひの所」、略しては「あがなの所」と名に負うたのではあるまいか。「米魚などこへばおこなひつ」とある。「おこなひつ」も、上に引いた內藏式の「行二神祇官一」

といふのと同例のやうに思はれる。試に以上の愚按を記して識者の教を願ふ次第である。

33　かうやうのこともうたも好むとてあるにもあらざるべし（同前）

こゝは得心がゆかぬながら、復元的校訂の資料がないまゝに、定家本通りを本文にしておいた。抄本は定家本に同じであるが、類従本は「かやうの事ともうたもこのむとて……」とあり、燈の本文は「かうやうの事歌このむとて……」として、二つの「も」を除いてある。今の有朋堂文庫などこれに從つてゐる。この燈の本文は二つの「も」を除いたことゝ、その表現があまりに巧に過ぎる感じがあつて、その校訂の根據をきかぬ限り、却つて信用出來ない。そこで、愚按を述べて見る。恐らくは、原本そのものに、かゝる混亂を惹き起すべき因子があつたのではあるまいか。その因子とは、私の想像では、筆者即ち貫之？が、「かうやうのことも」と書いて、ふと氣がついて「ことも」の三字に抹消の符を施して「うたも」とその下に書いたのである。何となれば、「かうやうの」といふ語の指すのは、前の歌であるから、「ことも」といふよりは「うたも」とした方が適當であるからである。然るにその本（即ち貫之自筆の本が蓮華王院に傳はつたとする）を三百年の後、定家卿が見た時は、著者自身の心覺えの抹消の符が明瞭でなかつた爲にそれが無視せられて、「こともうたも」と寫されてしまつたのである。而してその後また約二百六十年を經て、大納言藤原某（恐らくは權大納言飛鳥井

雅親であらう。彼の家集を亞槐集といひ、類從本奥書の明應元年は七十六歳で存生の筈である）がその同じ本を書寫した時、「ことも」といふ所に一二の點が介在してゐるのに氣づいて、「こと丶も」と讀み、さう書き寫したのである。類從本土佐日記は、この亞槐本の幾番目の轉寫本であるかは知らぬが、この亞槐藤原の外に別段の奥書のない所から察すれば、直接の轉寫であるかも知れぬ。類從本の内容の優秀なるに鑑みれば、少くとも、亞槐本に極めて近接した寫であることは爭はれぬ。かゝる關係で類從本と、こゝを「𪜈とも」としてゐるのである。「𪜈」は古體の文字であるが、類從本の版下を書いた人は、時にこの古字をも用ゐたらしく、十二月二十七日の條「いそにおりゐて別かたき𪜈をいふ」とある所にも此の字を用ゐてある。されば此の文字までを、右の想像說中の材料にするのはいかゞと思はれるから、亞槐本には「こと丶も」と假名書であつたと想像し、貫之の抹消の符が、亞槐本には、「丶」として表はれて居るのであるといふだけにとゞめて置く。かういふ想像から「ことも」と連續して居る三字を削る方が、燈の本文の如く、助詞として適當らしき位置に表はれてゐる「も」の字を、此所から削り、彼所から去るといふやり方よりは、幾分申譯の立つ改竄であると思ふ。即ちこゝは、

かうやうの歌も好むとてあるにもあらざるべし

とするのが、比較的穏當な考ではなからうかと思ふ。

34 今日のようさつがた（同十六日）

定家本・抄本「けふのようさつかた」とあり、類從本は「けふのようさりつかた」とある。其の他「夕つ方」としてある本もある。有朋堂文庫も「夕つ方」となつてゐる。然し「ようさつかた」は「夜さりつ方」の「夜」が長聲音便に發音され、「さり」の「り」が撥音化したものに相違ない。これを少しく耳遠いからといつて、「ようさりつ方」とし更に「夕つ方」とするに至つては、甚だしく原文の古色を傷けるものである。

35 まがりのおほぢのかたも（同前）

「ほやのつまのすしあはび」と共に、土佐日記中難解隨一の所である。定家本・抄本・類從本共に右の通りで一致して居るから、有力なる反證のない限り、原本もまづかくあつたものと見るべきものである。抄に引く妙壽院本には「まかりのほらのかたも」とあり、近世の刊本は多くこれに從つてゐるやうである。有朋堂文庫も然り。これは、不注意にか故意にか、「おほち」の「お」を脱し「ほち」を「ほら」としたものである。獨立した妙壽院本なるものが、現存して居るかどうか寡聞にして知らぬが、土佐日記抄の細書の部分を調べて見た結果によれば、妙壽院本なるものは、類從本と共に亞槐

本系統に屬する本ではあるが、類從本ともかなりに違ひ、（抄に引く妙壽院本の校合個所六十餘を類從本に比較したが、類從本と合する所二十餘、合せざる所四十餘、而して合せざる所の十中七八は類從本がよいと推定される）而もいたく劣つた本である。然るに妙壽院即ち藤原惺窩の、時代的並に社會的位地の然らしめた所であるか、後世に此の妙壽院本の語句を採る學者が多く、現今の活版本土佐日記も大部分、此の影響を受けてゐるらしいことは痛嘆の至である。傳本の系統やその質を考へずに、むやみに多數の本を以て校合取捨し、（校合して校異を註するだけならよいが）而して、獨斷で、本文を決定することは、甚だしく本文を原文から遠ざからしめ、混亂に陷らしめるわざである。さて「まがり」は食物といふ說が行はれてゐるが果していかゞ、大日本國語辭典に出てゐる宇津保、國讓・上「酒樽に入れてすゑて、まがりしてわかしつゝ飮ます」又、後世のものではあるが、徒然草百段に「久我の相國は殿上にて水をめしける時、主殿司かはらけを奉りければ、まがりを參せよとて、まがりしてぞめしける」とある「まがり」（木の曲物をいふか）と見る方が、小櫃とあるに對しふさはしい氣がする。石清水八幡參詣者の土產として、手工品を賣る店の大道招牌の繪を「おほちのかた」と言つたのであらうか、因に大日本國語辭典に、宇津保に出てゐる「まがり」を鍋の類として居るのは、「まがりしてわかす」とつゞけて解したからであらうが、私は「まがりして」は「のます」にかゝるので、

やはり、徒然草の例と同じく飲器の類であらうと思ふ。

36　夜ふけて來れは所々も見えず（同前）

定家本に「くれは」の三字がないのを、類從本によつて補つた。「來れば」は「通行する」の意で前に「夜になして京には入らむとおもへばいそぎしもせぬほどに月いでぬ」とあるに承應した句である。夜ふけて、京都市内を通行することであるから、家々戸をとざし靜まつて、何所何所ともわからぬの意である。夜が次第に深更になつて行くの意ではあるまい。

37　いとはつらく見ゆれど（同前）

某氏の校註した教科書に「いと恥づらく見ゆれど」と漢字が當てゝあるのはいかゞ。やはり「いとは」の「は」は强調の辭と見て、「甚だしい不親切な仕打とは思はれるが、禮だけは相當にするつもりだ」といふ意に解するのが、すなほな解であらう。

38　ほとりに松もありき。五年六年のうちに千とせやすぎにけむかたへはなくなりにけり。（同前）

前に擧げた某氏の教科書に「片枝はなくなりにけり」と漢字が當てゝある。試に座右の燈の註を見るとこれも「表は松の片枝かれたるより千とせや過にけんとはかゝれたれども云々」と云つて、定家

本に「かたへ」とあるを、片枝と解してゐるには驚いた。「かたへ」は一部分とか一半とか譯すべき語で、物語には澤山用ゐられてゐる語である。大日本國語辭典にも出て居り、宇津保、樓上、上「一宮・大宮の御方々の人々、かたへは釣殿に移りぬ」といふ例が擧げてある。雅言集覽にも五つ六つ例があるが、あまりわかりよい例ではないから、私自身の手控の内から三四の例を左に擧げる。

源氏詞『「としごろはいづくにか」との給へばありのまゝにはきこえにくゝて右近詞「あやしき山ざとになんむかし人もかたへはかはらで侍りければその世の物語し出侍りてたへがたく思う給へりし」など聞えゐたり』。（大阪活版湖月抄三篇、玉鬘、三〇八頁三行）

夕顏在世時代ノ侍女モ一部分殘ツテ玉鬘ニ仕ヘテヰマシタカラ屢々夕顏在リシ頃ノ話ヲシ出シテハ堪ヘガタイ懷舊ノ情ヲ動カシタモノデスノ意。

兵部卿詞『「侍從の朝臣は云々。かたへはうちわすれて侍るになむ」など言ひて』（宇津保、梅の花笠國文大觀本三八三頁三行）

コレハ兵部卿ノ宮ガ琴ヲヒクトコロデ謙遜ノ詞デアル。「教ハツタ一半ハ既ニ忘レテシマヒマシタ」ナドイヒナガラノ意デアル。

乳母詞「……人はかたへは父母ゐたちかしづかるゝこそ心にくけれ。」（落窪、文學全書三篇、一三

四頁八行）

コレハ中將ニ對シ乳母ガ右大臣ノ女ヲ娶ルコトヲスヽメル詞デアル。如何ニ本人ガスグレタ女デアレバヨイトイツテモサウシタモノデハナイ。娘トイフモノハ本人ノ實質モヨクナケレバイケヌガ**一部分**ハ（或ハ**一面**ハ）ソノ境遇ガヨクナケレバ奥ユカシイ感ジガシナイトイフ意。

乳母詞『「……などかおどろおどろしうはいふべからん。**かたへ**は妻を思ふなめり」といとほしと思ひながら口ふたげにいへば』（同前一三六頁三行）

コレハ乳母ガ己ノ子ノ帶刀ニ對シテイフ詞デアル。帶刀ガ中將ノ肩ヲ持チ、落窪ノ君ヲカバツテ右大臣の娘トノ縁談ニ不贊成ヲ唱ヘルノハ**ナカバ**ハ落窪君ノ侍女阿漕ヲ妻ニシテヰル關係カラ妻ノヒイキヲスルノデアラウトタシナメル意デアル。

唐庇のこなたの廊にぞ女房六人ばかりさぶらふ。せばしとて**かたへ**は御おくりして歸りにけり。（枕草子、金子氏評釋五四五頁）

金子氏の註「**半分**ハ御手水ノ所マデ御送リ申上ゲテ皆引返セリトナリ。「カタヘ」ハ片方(カタヘ)ノ義ニテソノ半バヲイフ。「皆」ハ御送シタル「カタヘ」ノ人ヲサス」

（公方ノ辨ハ）『久世の鳥交野の鳥のあぢはひはまゐりしりたりき。「**かたへ**はそら言をの給ふにこそ

試み奉らむ」とてみそかに二所の鳥をつくりまぜてしるしをつけて人のまゐりたりければ云々、』
(大鏡、昔語ノ條、文學全書、廿三篇、二八一頁五行)

公方ノ辨ガ雉通デ、隨ツテ、久世ノ雉ト交野ノ雉トヲ食ヒ分ケテヨク心得テ居ツタ。ソレヲアル人ガ殿ハ常ニ左樣ナコトヲイハレルガ、半分ハホラヲフイテヲルノダラウ。一ツタメシテミヨウト云々シタトイフ意。

「かたへ」といふのは以上の如き語であるから、こゝも生えてゐた松の一半はなくなつてしまつたといふ意でよく通じる。「ほとりに松もありき」の「松」は、勿論複數である。次にある「今生ひたるぞまじれる」といふ言ひ方でも、あまり大きくもない松が、若干株池めいて水づける所のほとりにあつた光景が浮んで來る。この松を、堂々たる一本の木と見たから、「かたへ」を「片枝」とこじつけたくなつたのであらう。白石氏の解說中の、定家本の假名遣についての項で、「え」を「へ」に誤つてゐるものとして、「かたへ(片枝)」として擧げて居られるのも、同樣の思ひ違ひではなからうか。

39　舟人も皆子たかりてのゝしる(七九)

定家本・抄本・類從本皆右の通りであるが、例の妙壽院本に「子抱てのゝしる」とあつて、諸本多くこれに從つてゐる。(前に擧げた某氏校註の教科書も、有朋堂文庫も然り)然し、定家本類從本の如

き優秀な本が皆「子たかりて」と書いてあるのに、何を苦んで妙壽院本に從ふのか不可解である。「たかる」といふ語は、現代卑俗の語で、此の時代に相應せぬとでも思つての事であらうか。何ぞ知らむ、古事記にも、「宇士多加禮斗呂呂岐弖」「夜麻登能許能多氣知爾、古陀加流伊知能都加佐」などあつて、後世と活用は違ふが同一語に相違なく、立派な古言である。蓋し「高」を活用させた動詞で、うづ高きまで、物が凝集するのを意味する「高市（タケチ）」の如き地名も、人多く集り來る市の義である。こゝに「みな子たかりて」と誇張した語を用ゐるので、人々が子供にとりつかれた平和な賑かな樣が歷々と出て來ると同時に、子を失つた人の淋しさがしみじみと感ぜられるのである。即ち、「舟人も」の「も」を「にも」の意に解したならば、このまゝで極めて有効な表現なのである。これを「舟人も皆子抱かりて」では、自他の承認がわるいなどと解するに至つてはまるでお話にならぬ。

附

狂言の本質

第一章　滑稽を主とせざる狂言

狂言の興味の本質は何に在るかといへば、いふまでもなく滑稽といふ點に在るのであるが、さて狂言の一番一番に就いて少しく吟味して見ると、中には本質的滑稽からかなりに距離のあるものが交つてゐる事を發見する。今それらを篩ひ分けて、狂言の大體の内容を把捉する目的で、まづ左の如き標目によつて分類して見る。

一、めでたい物（祝言物）

福の神　蛭子大黑天　連歌毘沙門　惠比須毘沙門　三本柱　ゐさし十王　養老水
餅酒　三人百姓　松ゆづり葉　雁かりがね　昆布柿

右の狂言は此の部類に屬せしむべきものと思ふ。「福の神」以下の四篇は、神佛が信者に利福を授けることを主題としたもの、「三本柱」は、銀藏の主柱とすべき三本の木を、三人の召使が囃物で賑かに持ち込むといふ景氣のよいもの、「ゐさし十王」は、餌差が死んで、六道の辻に於て閻魔に出あひ、鳥指しの樣を演じて、これを悅ばせ、三年の壽命を授かつて再び娑婆に歸るといふめでたいもの、「養老水」は、老翁が養老の瀧水を飲んで若返り、幼兒の態にかへるといふ筋、「餅酒」以下五篇は、皆百姓が領主へ年貢を納め、御酒を頂戴して詠歌するといふえんぎのよい物である。福神物は單にめでたいだけで、滑稽分子は殆んどない。「三本柱」には、三人の召使に、「三本の木を、一人で二本宛持つて來い」といふ難問が設けてあり、それを解く機智に滑稽が存するが、それは副次的の興味に過ぎない。「ゐさし十王」では、閻魔が壽命を與へるといふ點、「養老水」では若返り過ぎて、老翁が「てうちやあはゝ」などする所、百姓の年貢納めの諸篇では、農夫に不似合

な詠歌の件などに、多少の滑稽は存するが、要するに、觀客にめでたい氣分を唆るのが主であり、滑稽はほんの藥味に過ぎぬ。

言ふまでもないことだが、めでたい感じと、滑稽の感じとは、共に愉快を感ずるといふ結果に於て相似たものであるが、本質は餘程ちがふ。めでたい感じは、物質的若くは精神的の幸福が自分に來るであらう可能性乃至概然性を仄かに感受するより起る滿足の感じである。滑稽は美感の一種で、前者程功利的實感的の性質を帶びてゐない。

此の種の狂言は、演技者の側から祝言物と稱せられ、祝賀の意あるものとされて居るが、以上に擧げた外

烏帽子折　素襖おとし　和合袴　寶の笠　寶の槌　末廣がり　日近大名（大藏流、日近）　福渡し

等も亦祝言物とされてゐる。蓋し、これ等は、烏帽子とか素襖とか、其の題材が禮服の部分品で、世俗にめでたい物とされて居り、それに大抵皆、曲の終が囃物で終る賑やかなものであるから、自然祝言物に數へられてゐるのであらう。然しこれらの曲は、それ〴〵滑稽的な構成を有してゐるので、本來の性質上からは、滑稽を主とする狂言と考へるのが適當である。

二、謠曲に擬したもの

これは更に三種に區別し得る。

(1) 一篇の構造が複式能と同樣なもの

通圓　祐善　樂阿彌　双六僧　たこ　榮螺

等である。其の構想は皆一つ型で、複式能の形式を蹈襲した外何等の創意がない。其の筋を言ふと旅の僧が或る處を通りかゝると、「通圓」では茶店の跡に茶湯が手向けてあるとか、「樂阿彌」では松原の松の枝に尺八が澤山かゝつてゐるとか、何か目に留るものがあるので、處の者にいはれをきくと、此處は通圓と申す茶屋坊主が茶を立て死に死んだ所だとか、樂阿彌といふ尺八吹が、尺八を吹死に果てし舊跡であるとか語る。そこで旅僧は讀經供養すると、通圓とか樂阿彌とかの靈が現はれて、自分の最期の樣を再演して見せるのである。これらは、傘張(祐善)、双六打の僧(双六僧)蛸、蠑螺のやうな動物までが、重々しい能がかりで幽靈として現はれ、僧の供養を受けるといふ所に、多少の滑稽味があり、又その文句のうちに、謠曲の文句を地口的にもぢつた秀句的な興味も幾分あるが(たとへば通圓には謠曲の賴政の切がもぢつてある)ほんたうの喜劇的可笑味は殆ど全

く無いと言つてよい。

（2）一篇の或る部分が謠曲に擬してあるもの

法師物狂　枕物狂　老武者　若市　花戰　釣狐（大藏流、こんくわい）若栄

「法師物狂」は、妻に出て行かれた男が、かな法師を抱いて妻を尋ね歩くのであり、「枕物狂」は、壯年に達した孫達のある老翁が、少女に戀して物狂するので、共に謠曲の狂女物に擬したものである。「老武者」「若市」「花戰」の三篇は其の終局の部分が、謠曲の烏帽子折などの如き夜討物に擬してあり、「釣狐」は、シテが前後に分れて居り、シテの語りもあり、後シテのはたらきなど、ひどく本格的のものである。「若栄」は野邊に出た主（僧）が、八瀬の爪木賣の女達と酒宴歌舞して別れるだけの筋で、謠曲「紅葉狩」の前半を、現代的に改めたやうなものである。

（3）語りが一篇の骨子を成すもの

奈須の與一　生捕鈴木　七騎落

此の三篇は、謠曲中の間語りの獨立したものと見られる物である。此の三篇に於ては、登場の役者は只一人で、長刀、小さ刀といふ普通の狂言師の服裝で出て、昔の歴史上の事實を物語るに過ぎない。全く劇的性質のないものである。それに、狂言は、此の種類を除いては、時代を現代に取って

あるのに、此等だけは、昔の歴史的事件を內容としてゐるのも異例である。「奈須の與一」は、「其の時判官係りのうれしさに、小額はたとうつて、いとうしの與一や、よう射させた、けなもの、此方へ來て、拼を飲らで、酒を食へと御諚あつたとぞ申されける」といふやうな、俗語交りの滑稽な文句で敍べられてある所、後世の仙臺淨瑠璃の或る物と餘程似た所がある。「生捕鈴木」「七騎落」は、全く語りの獨立したゞけのもので、何等の滑稽も無い。これらは狂言中、最も例外的なものである。

以上の謠曲に擬したものは、いづれも自由な想像力の流動を缺き、滑稽味の稀薄低劣な、文藝として極めて無價値なものである。

第二章　狂言の中堅作物の考察

一、主要人物の社會的特性に據る分類

滑稽を主としたる狂言を考案せんとするのであるが、篇數が非常に多いのであるから、まづ何等かの標準によつて幾つかに分類して見る必要を感ずる。勿論、標準の立て方によつて幾通りかの分類が可能であり、又實際なるべく多種多様の分類をしつゝ考察を進め、最後にそれを綜合して結論を下すことが、最も妥當な結果を得られるのであらうが、今はたゞ狂言の興味、即ち滑稽の起點が奈邊に在るかに著眼し、第一に、狂言の各篇に取扱はれてゐる主要人物の階級乃至社會的特性といふ方面と、第二に、各篇にあらはれて居る個々の滑稽成分との、此の二方面から分類して考察して見ようと思ふ。
さて第一に、狂言には如何なる階級若くは社會的特質を持つた人物が現はれてゐるかといふと、おほよそ左の如くである。

（1）大名主從（大名と冠者）　約七十篇（二百二十篇の内）
（2）僧　二十數篇（同）
（3）山伏　八篇（同）
（4）鬼・閻魔・雷　七篇（同）
（5）すり　十五篇（同）
（6）盜人　九篇（同）

（7）　座頭　　七篇（同）

右の外、階級別としては、農工商等の別を立てゝ對照して見るべきであるが、實際狂言の上の人物には、農工商等の階級別は殆んど明瞭にされて居らぬと言つてよい。農民は、特に其の鈍重な性格の持主として、多少の特色はないでもないが、今二百二十篇中より、明らかに農民として表現されてゐるものは、第一章に於て述べた百姓の年貢納を主題とした數篇の外には、僅に三篇ほかない。此の三篇は、皆悍馬のやうな兇暴な女房に苦しめられる夫として採られてゐる。此の外題材の上から、其の登場人物は多分農民であらうと推察されるものが三篇、狩人の出る者二篇、僅にこれだけで、これをすり盗人といふやうな特殊なものですら、合せて二十四篇を數ふるに對し、實に比較にならぬ程少數である。工人に至つては、たしかにそれとわかるものは、「塗師平六」「早漆」の二篇に過ぎない。商人階級は當時と雖も、都會に於ける基本住民であつたらうから、數多く現はれてゐる筈であるが、狂言の題本の上では勿論、演出上でも明瞭にさうとわかるものは極少數である。後に序を以て説明する新市物の數篇、行商人を人物とする三四篇位で、他は、その人物が士農工のいづれでもなさゝうだから、多分商民であらうと推察されるのみである。狂言では、此の如く農工商階級、總括して言へば平民階級の特色は頗る著しくなく、彼等はたゞ普通一般の人間として、或る事件を背負はされて登場してゐる

に過ぎぬ。それ故興味の起點を著眼點として見渡すとき、その事件葛藤の上にこそ注意に引かれるが其階級性には何等の注意をも惹起されない。これ茲に農工商等の階級別を立てなかつた所以である。

さて次に一寸説明しておきたいのは(1)大名主從といふ項目の意義である。一體當時(室町時代の)大名といふ語は徳川時代の諸侯の意味でないことは、數番の狂言を見たり讀んだりすればすぐわかる。大名は鎌倉時代からの語で名田を多く所有する人といふのが原義で、此の時代武士階級に在つて、相當の知行を有して居る者を指して言つたのであらう。此の時代には「名」といふ語を獨立しても用ゐたと見えて、「雁かりがね」(大藏流による)に「所の名に指されて上るによつて」といふシテの詞がある。所の名主(領主の代官)から命ぜられて上京する意であらうか。とにかく徳川時代の諸侯程大きなものでなくても大名と言つたに相違ない。それから大名に使はれる召使の冠者の身分はどの位の資格であらうか。「饅頭食」のうち、饅頭賣の詞に「某も奉公人のはてぢやが、落ちぶれて饅頭賣致す」とある。其の奉公人といふのが、冠者の身分に相當するのであらう。「蚊相撲」に於て、蚊の精が相撲になつて大名に抱へられたいといふ希望を述べる詞に「面白をかしう申しないて、御奉公に出でうと存ずる」とあるのでさう思はれる。して見れば、奉公人は一般市民よりは、多分高い地位なのであらう。又「止動方覺」の太郎冠者は主人に對して「まづ私も、後々は御取立に預

りまして立身致しましたらば、定めて馬に乘ることもござりましよ」とも言つてゐる。これによると冠者は大名の家人で、場合によつては相當な士分にもなり得る身分資格のものと思はれる。さすれば冠者は、一般市民としての特性の所有者と考へるよりは、やはり武士階級の所屬者と考へた方が適當らしい。さういふ考へ方から、私は大名と冠者とを、相對立した關係と見るよりは、相抱合する關係に立つものと見たい。即ち大名と冠者とを結び合せて、武家階級の生活を象徵し縮圖したものと見ようと思ふ。前に擧げた通り、大名主從を取扱つた狂言は七十番近くあつて、或る場合には大名が主演者として滑稽な失敗を演出し、或る場合には冠者がこれをなすのであるが、私は、どちらの場合も、畢竟武家の生活態度の迂愚をあらはしたものと見る。さうして其場合、彼等の迂愚に對比されるものは、社會的常識に於て勝れた平民階級市民階級である。舞臺の上では、大名・冠者のいづれかゞ失敗者であり、いづれかゞ其の失敗の指摘者であるが、この舞臺上に現はれる對比は、さまで重要なものでないと考へる。此の故に私は大名を主とするものと、冠者を主とする狂言との二項目に分けず、これを綜合して、武家生活を取扱つたものといふ意味で、大名主從の項目を立てたのである。

鬼・閻魔・雷といふやうなものは、もとより想像的な人格で、階級性も其の他の社會性もあるべきでないが、一種の優越性あるものと考へられて居るが故に、こゝに並べ擧げたのであるし、すり以下

の三項目は、それ〳〵特殊な社會的特性を持つものであつて、かく並べたことはそんなに不穩當ではあるまい。次に各項目について細說して行かう。

(1) 大名主從

大名即ち武士階級の生活を取扱つた狂言が、全數の三分の一の多數に上つてゐるといふ事は、當時武家政治の時代であつた、その社會相の反映には相違ないが、又其の階級的特性にも因るのである。即ち武士は當時の支配階級で、庶民に對し遙に優越性を持つて居る。さうして彼等自身も、其の優越を自信し、これを其の生活樣式の上に誇示しようと努めたから、勢ひ彼等の生活態度は誇張的で、所謂こけおどしの觀があり、甚だ不自然なものである。隨つて庶民生活に於て起つたならば、さまで注意を引かずに濟んでしまふやうな出來事に於ても、其の生活態度の不自然矛盾が曝露され易い。而して、一旦そのえらさうな見せかけが破綻を來した際には、前の堂々たりし態度との著しい對比からそこに强烈な滑稽が爆發し來るのであつて、可笑味を主とする狂言に於て、かういふ特性ある階級を取扱ふことは最も有效なのである。即ちかゝる階級は、階級それ自らの特性に滑稽の素因を持つて居るのである。さて此の武士階級が狂言に於て、實際如何に取扱はれてゐるかを見よう。

(a) 大名の無知・無學・物忘れ

「秀句大名」は、大名が新參者のいふなんでもない言葉を、秀句と心得て作り笑をし、盛んに褒美を與へる。「ふねふな」「鷄立の江」「櫻諍」「お冷」の四篇は、大名と冠者との言語考證に就ての論爭であるが、「櫻諍」を除いては、いつも大名が負になつてゐる。「萩大名」では、大名が町家の庭を見に行き、亭主に歌を所望され、かねて冠者に敎はつて行つた歌を言ひかけ、結句を忘れ赤恥を掻く。「鈍根草」では、大名がしかつめらしく、鈍根草・利根草のいはれを語つた後、利根草なる蓼を食つた大名自身が却つて物を遺失する。

（b）**大名の機嫌かへ・意氣地無し**

「二千石」「武惡」「うつぼ猿」は、相手の横著若くは依賴の謝絕に對し、手打にするとまで激怒した大名が相手の甘言詭計（「うつぼ猿」では猿のいぢらしい樣子）の爲、掌反す如く怒を和げ、めそ〳〵涙を流しつゝ、着てゐる衣類まで脫いで相手に與へる。如何にも機嫌かへで、おめでたい大名氣質をよく出して居る。「二人大名」「昆布賣」は、大名の外歩きに、太刀持の無いのが氣になつてならず、通行人に强談して太刀持をさせたはよいが、持たせた太刀の爲に、反對に相手から嚇され、衣類まで剝がれ、散々の恥辱を蒙る。「鶯」「腟爭」では大名の射術の下手なことが曝露し、「禁野」では、大名がまだ一矢も射ぬうちに、里人の謀にのせられて弓矢をとり上げられ、平民か

ら散々な目にあはされる。「太刀奪ひ」「心奪ひ」では、諸士ともある者が、通行人の所持品を奪ひにかゝり、反對にこちらの太刀を取られる。以上の内「うつぼ猿」は、所作事として歌舞伎に取り入れられて居る。

（c）　大名の見え坊・相撲好き

見ぇ坊は性格であり。相撲好きは娯樂上の嗜好で、これを一緒に擧げるのは些か滑稽であるが、狂言の作物の上で、屢々之が一篇中に連なつて出て來るから、便宜こゝに並べ擧げたのである。大名の見ぇ坊といふ特性は大名を取扱つた狂言には隨所に見られるのであるが、殊にそれが滑稽の素因として露骨に表はされてゐる數篇がある。それは新參者の召抱といふ事を構想の骨子とした狂言で、これは構想上の一定型を成してゐる。即ち「今參」「秀句大名」「人馬」「文相撲」「鼻取相撲」「蚊相撲」等である。これらには、必ず大名が過（クワ）を言ふ條がある。過といふのは「過差」（徒然草九十九段「堀川の相國」はの條に出てゐる語）の下略で、華奢とか、伊達とかいふ意味であらう。狂言に出る大名は大抵「斯樣に過は申せども、召使ふ者は只一人」と自白してゐる通り、甚だしい貧乏大名が多いのであるが、さてこれが、「一人では使ひ足らぬによつて」今一人召抱へることになり、冠者が適當さうな男を引張つて來る。そこで冠者の復命を聽いた大名は、男を門前に待たせ

てあるときいて、「初からある事は後までもあると云ふに依て、彼奴が聞くやうに過を言はう」と斷つた上、大音聲で過を言ふのである。即ち、表の侍達は矢の根を磨けとか、先度奥より上せた馬を悉く引出して湯洗ひさせよとか、明日は方々を請じて鞠をするからかゝりに水を打つて置けとか口だけで大名氣分を發揮するのである。「文相撲」以下三篇は、其の新參者が相撲が得手であるといふので、大名自身が相手になつて相撲を取り、結局大名が負けるのが結末になつてゐる。「文相撲」は、相撲の本を讀みつゝ相撲を取り、鼻取相撲は最初に鼻をはられたので、鼻に土器をあてゝ再度の勝負を挑み、「蚊相撲」は、近江國守山の蚊が人體と化し、新參者として來り、相撲を取るといふ奇抜な着想のものである。此の三篇は演出効果の著しい佳作であると思ふ。又當時の貴族階級に、娯樂としての相撲が相當に流行してゐた事もこれに依つて察せられる。

(d) 主從の顚倒・召使の横着

以上の如き大名氣質では、日頃召使ふ冠者にまでばかにされ、下剋上の世相を露骨に縮寫したやうな場面も生じがちである。「止動方覺」の如きはその適例であらう。見榮坊の大名が、太刀も馬も皆伯父御からの借物ながら、冠者を供に威儀堂々と茶の湯に參會の爲出かける。ところが此の馬は後で咳の聲がすると暴れ出す癖がある。冠者は伯父御からきいてこれを知つて居るので、主人に叱

られた仕返しに咳をして馬を暴れさせる。尤も此の馬の暴れたのを鎮める呪文がある。即ち題名になつてゐる「止動方覺云々」がそれで、冠者はこれを知つてゐるので、適當な時にはこれで馬を鎮める。大名は落馬したのに懲りて徒歩し、冠者が乘ることになり、ここに主從顛倒の形勢が馴致され、果は冠者が主人顔をして散々に大名を叱り飛ばすといふ滑稽で、構想の比較的複雜な佳作である。「鬮罪人」では、祇園會の餘興に、冠者が鬼、主人が亡者の役に當り、冠者の鬼が主人の亡者を散々に打擲し、「あかがり」では、川を徒渉する際、冠者が足のあかぎれを口實にして主人に負はれる。以上は露骨な主從顛倒の好例である。其の他「痺」は假病をつかつて使をことわり、「鬼清水」は水汲がいやさに鬼面を被つて主人をおどす、いづれも冠者の横着が主題である。又「呼聲」「寢聲」「菊の花」は主人に無斷で京内參りする冠者の不埒、(此の冠者の無斷旅行は、構想上の一定型を成して居るもので、此の他に「竹生島」「二千石」「富士松」等がある)、使にやられた冠者が、酒を飲み過ぎて途中で醜態を演ずるのは、「拔殼」「素襖落し」等、冠者が特に辯巧を弄して主人を煙に卷かうとするのは、「柑子」「成上り物」等である。主從面と向き合つてゐる場合を捕へても、以上の如き誇張を敢てする狂言の作者にとつては、主人不在中に於ける召使の横着といふ主題は、一層誇張の餘地ある、取扱ひいゝものに相違ない。「棒しばり」「三人片輪」「樋の酒」「花折」「附

子」等は、主人不在中に於ける召使達の盜み飮みの大酒宴といふ構想である。但し「附子」は、砂糖の盜み食と趣向を替へた所が、作者のはたらきで、後世の一休和尚に附會した落語にもこれと同樣なものがある。此の「附子」、それに「三人片輪」等は佳作である。尙以上の內、「棒しばり」「三人片輪」は、今日歌舞伎の所作事として行はれてゐる。

(c) 冠者の愚かさ・物忘れ・臆病

文學史家が狂言を概說する場合、大抵、大名の愚に對し、冠者の狡智が對照させてあることを指摘して居る。無論概說としてはそれでよいのであるが、冠者はいつでも狡智なものとして取扱はれてゐるかといふとさうではない、冠者の愚かしさ其の他性格上の缺陷を主題としたものもかなりに多い。既に述べた所でも、冠者の醉狂橫着等を主題とした狂言などは、格別大名の愚と冠者の狡智とを對照させた意味はなく、冠者の奉公根性の野卑な點を誇張するか、或は單純な醉狂の滑稽を描いたもので、大名冠者の對立の上に諷刺的の意味を持たせたものとは思へない。殊に玆に擧げるものは、純粹に冠者の愚劣さを取扱つたもので、これがそんなに少數でない所を以て見ても、私の前に言つた通り、大名と冠者とを綜合して武家階級の縮圖と見、これに對比さるべきは、舞臺以外の平民階級であるといふ考へ方の正當なことが分るであらう。

「荷文」は太郎次郎兩冠者が主の文を棒を通して荷つたり、扇で煽ぎつゝ使先に屆けようとする所を主に見つけられるといふ馬鹿らしい滑稽である。「鐘の音」は、黄金(カネ)の値と鐘の音との誤解から冠者が鎌倉の寺々の鐘を撞いてその音をきゝ、主に復命して叱られるといふ、秀句的著想のもの。「末廣がり」「寶の槌」「寶の笠」「張蛸」「目近大名」「鎧」「粟田口」「擦過(サックワ)」は、冠者が京へ買物に行き（「擦過だけは伯父御の迎）すりにだまされて、つまらぬ物を買つて歸り、主に叱られるといふ全く一律の構想である。「柳樽」及「擦過」の後半には、冠者が主の言の言ふ事を鸚鵡返しに口眞似する愚さが書かれて居る。「烏帽子折」は下部二人が主の誂へてあつた烏帽子をとりに行つて、歸るべき宿を忘れ、「ひめのり」「文藏」は、冠者が、曲名となつてゐる物の名を忘れ、主人が、それを思ひ出させる爲に戰記物語の朗讀をする、といふ構想である。冠者の臆病を取扱つたものは「狐塚」「空腕(ソラウデ)」「腥物(ナマグサモノ)」「杭か人か」の四篇である。冠者が主人の命令で夜中使に出て、狐の出るといふ風說に怖ぢて、樣子を見に來た主人を狐と思つて狼狽するとか、並木を盗人の群と見誤つて醜態を演じるとかいふ幼稚な滑稽である。これは大抵、冠者が歸宅復命の際、使命を果さなかつた言譯に、夥しい賊の群に出會つて奮鬪したと大法螺を吹き、結局それが曝露する滑稽が取り合せてある。この臆病といふことは滑稽の好題目であるが、この題材を取扱つたものは、私の通覽したうちでは

此の四篇だけである。さうして其れが、皆冠者を主人公としてゐることには、何等かの意味が伏在してゐるのではあるまいか。やゝ牽强な考へ方か知らぬが、冠者なるものは、場合に依れば帶刀もする士分の端くれであり、從つて冠者の臆病といふ事は平民の臆病に於けるよりも、より多く其の階級性への矛盾が感ぜられるからではあるまいか。逆に之を言ひ換へれば、臆病が著しい矛盾と考へられるといふことは、會々以て冠者が、臆病でなかるべき筈の階級、即ち武士階級に屬することを示すものではなからうか。さうしてそれが、當時の狂言の見方（平民意識）から見て、大名と冠者とを武家階級といふ一概念に統合さすべき特質であつたのではなからうか。前々から此の小問題にあまりに拘泥するやうであるが、私は、從來の文學史家が、大名と冠者との對立のみを見て、兩者の統一性を見ず、而して、平民意識への大きな對比を見おとしてゐるのを、些か遺憾に感ずるのである。

要するに狂言の大名は、無知無學で忘れつぽく、性急(セツカチ)の機嫌かへで、意氣地なしの見え坊といふのが特質である。これではとり所がないやうであるが、「扨も〳〵、こちの賴うだ人の樣に、物を急に仰付けらるゝ御方はござらぬ。（中略）さりながら、何時物を仰付けらるゝとあつても、只今の如くわつさりと仰付けらるゝに依て御奉公が致しよい」と「末廣」の太郎冠者も言つてゐる。又、「二千

石」や「うつぼ猿」などには、機嫌替と言へば言へるが、一面から言へば極めて無垢無邪氣な同情性ともいふべき美質があらはれてゐる。想ふに狂言では、武士階級の單純無邪氣な愛すべき性格を根本に承認し、その基礎の上に種々な滑稽的特質を描いてゐるのであらう。由來社會的優越階級の反面の特質即ち實質上の缺陷を誇張して描き出した文藝は、皮肉諷刺となるのが常であるが、狂言の大名物には諷刺といふ程の辛辣味は感ぜられない。現に當時の武家の人々も、別にこそばゆい感じも抱かず、朗らかな哄笑を以て之を見てゐたのであつて、ごく毒のない大まかな滑稽が此種の狂言の本質と見るべきである。これを當時の權力階級の反面に對して、平民階級からあびせかけた冷笑であるといふやうに意味づけることは無理であらう。尤も單純無邪氣な大名の外に、「雁大名」では、冠者と八百長の喧嘩をして、其のどさくさ紛れに鳥屋の雁を盗んだり、「さし縄」では、友人と賭博して負けた抵當に、冠者を送りつけるやうな怪しからぬ大名も描かれてゐるが、これは例外と見て差支なからう。

冠者の特質は、大名と對立させられた場合には、卑小な狡智即ち奉公人根性といふやうなものが著しいが、他の階級に對立させられた場合には、大名同様若くはそれ以上に愚鈍なものとして描かれてゐる。つまり大名と抱合して、武家階級の實際社會に對する迂愚を表明して居るのである。

（1）僧

武士は當時の政治的支配階級であるが、僧は當時の精神界の指導階級であつた筈である。利慾を脱離して佛につかへ、衆生を濟度するのが僧の本務である。かういふ精神的優越性を示さうとする圓頂黒衣、如何にも殊勝らしい生活樣式が特異なものであるだけ、俗人ならば何でもないやうな慾情のあらはれでも、大きな矛盾として感ぜられる。況んや何時の時代でも變りなく、俗より出でゝ俗よりも俗といふべき手合も隨分多かつたであらうから、彼等の實際生活を觀察することに依て、喜劇的題材は豐富に得られた筈で、狂言中に僧を題材としたものが、大名物に次いで多いのも道理あることである。

「小傘」「なきあま」「布施ない」「魚說法」「どちはぐれ」は、僧の無學にして、說法が出鱈目であり、そして只々布施ばかりを貪る心の深いのを諷刺したものである。「不立腹」「路蓮坊主」（大藏流呂蓮）「比丘貞」「名取川」等は、僧尼が無學で、自分の法名もよく覺えず、弟子に法名を附けてやる事も出來ぬ程度であることを嗤つたものである。「骨皮新發意」（大藏流骨皮）「水汲新發意」「公事新發意」「寢代」「雪打合」「鹿狩」には、僧の女犯、亂脈が描かれてゐる。要するに狂言の僧は、無知無學で、而も貪慾好色が其の特質である。狂言に於て貪慾といふ特質は、他の階級には全く現はれて居らぬのに、僧を取扱つた狂言に六七篇を見出し得ることは注意すべきことである。好色の特質は、

他に鬼を取扱つたものに三篇ばかりあるが、他の階級には見當らぬ。蓋し僧は精神界至上の地位に在る者であるから、理想的の高僧といふものが、甚だ高く淨く想像されるだけ、それに正反對の場合は甚だしく低く醜く考へられる。それに普通の僧侶階級は一般平民階級との關係が密接で、武家生活の內情よりは一層その眞相が、平民階級の洞察する所となる機會も多く、從つて其の內部生活が、相當深刻に炯眼な庶民の眼裡に映じてゐたのであらう。又一つには、武士階級に對するやうな氣兼なく、作者の構想や筆が自由に走り得たといふ點もあらう。とにかく僧を取扱つた狂言は、等しく甚だしい誇張のうちにも、武家生活を取扱つたものよりは、遙に現實に立脚してゐるらしい力強い主張があつて、諷刺が相當深刻の域に達してゐる。

（3）山伏

山伏は僧と類を同じくするものであるが、それでも大分性質が違ふ。山伏の力は主に其の行法といふ一面に集注されて居るやうに考へられ、又其の異風な物々しい風采が、強く人目を引いたのであらう。それに彼等は、宗敎家中の武士といつた氣風で、尊大傲慢に振舞ふ風があつたのではあるまいか。狂言の山伏は、常に甚しく傲慢である。そして、行力は至つて乏しく、「蟹山伏」「梟山伏」「菌(クサビラ)山伏」は、蟹や梟や菌(キノコ)をさへに祈り伏せることが出來ず閉口してゐる。又「禰宜山伏」「犬山伏」は、謙遜な

禰宜や僧と相祈りして負け、其の高慢の鼻を折られ、「腰いのり」「柿山伏」では、多少其の行力がほの見えるが、前者では、祖父の腰の曲つてるのを祈つて、反らし過ぎてしまつて失敗し、後者は、柿を盗んで園主になぶられ、犬や猿の眞似をし、甚だしく其の威嚴を失墜させられてゐる。「苞(ハシ)山伏」は、山伏と柚人とが並んで晝寢してゐる所へ、侍が通りがゝり、柚人の辨當を取つて食ひ、飯粒を眠つてゐる山伏の口のはたへつけておき、自分もそこに眠てしまふ。柚人目ざめて、辨當のなくなつたのに心づき、山伏を疑つて詮議をする。そこで山伏が祈つた結果、侍が物狂をするといふ筋で、此の一篇だけでは山伏の祈が功を奏してゐる。然しこれは、最初に、飯粒を口の端にねぢつけられるといふ道化役を勤めた代償として、作者から此の成功を與へられたのであらう。とにかく、鎌倉時代の戰記物語で、天狗と增上慢の觀念と山伏との三者が結合して以來、山伏といふものは、餘程高慢な、道化役者としての特質を持つてゐたのだと想像される。又、山伏は數に於て僧より遙に少く、且都會民との接觸もそれ程深くなかつた爲、單に其の粗野傲慢の外的特質だけが、狂言作者の注意を引いたのに過ぎなかつたのであらう。これ山伏を扱つた狂言の覘ひ所が、いつも其の無知無驗傲慢といふ單純な特質の誇張に存し、隨て千篇一律に墮して居る所以であらうと思ふ。此の點は僧を主題としたものと大に異るのである。山伏物數篇、いづれも單純な毒のない滑稽であるが、「柿山伏」が其の白眉で

あらう。

（十）鬼・閻魔・雷

これらは想像上の産物であるから、如何樣な取扱をしても、そこに諷刺の意味は生れて來ない。「針立雷」（大藏流、雷）は、あの天空を自在に鳴り廻る雷が、雲を踏み外して下界に落ちて腰を折り、通りがゝりの醫師の鍼治を受けて、旱魃霖雨のないやうと約して天上する。恐ろしい落雷を擬人化した所が愛嬌であり、めでたい終局に調和してゐる。「節分」「鬼の養子」は、こはい顏をした鬼が、見かけによらぬ好色から、女の甘言にたらされて油斷し、思はぬ不覺をとる。「首引」では、鎭西八郎爲朝が、鬼が島の鬼と、腕押し首引して勝ち、鬼を降參させ、「朝比奈」では、朝比奈三郎が死んで六道の辻を通りがゝり、出張してゐる閻魔に所望されて和田合戰の仕方咄をし、閻魔や鬼たちを辟易させてしまふ。「八尾地藏」では、閻魔が河内國八尾の地藏尊の手紙（其の手紙がえんもじ樣參る地より、と書いてあるなどは如何にもふざけたものだ）によつて、地藏尊の信者を極樂へ送り、「ゑさし十王」では、餌差の仕方咄にめで、三年の壽命を與へて娑婆にかへすのである。雷神の腰折れ、鬼の好色不覺、閻魔の情け、すべて逆說的の興味に過ぎない。「朝比奈」は、後世の朝比奈地獄廻りの俗談の原據をなすものであらうか。これと「針立雷」とが、愛嬌に滿ちた明い可笑味で、佳作とすべきであ

らう。

（5）すり

狂言ですり又はすつぱといふのは現今の詐欺である。此のすり及び次に擧げた盜人（これには竊盜と、山賊との二種がある）の二つは、通常の社會意識から考へて概して威嚴とか品位とかいふ、一般人の羨むべき何物をも持つてをらぬ階級である。此の點に於て前に擧げた大名、僧侶、山伏、或は鬼や閻魔などと全く異なつた社會意識を負うたものである。もと〳〵威嚴品位のないすりや盜人の事であるから、大名や僧侶を取扱つたやうに必ずしも反面から觀て、それらの人物の瑕瑾失態を剔抉して快哉を叫ぶ必要がない。それ故、狂言がすり盜人を取扱ふ上には、皮肉味といふものは殆ど無いと言つてよろしい。むしろすりに就いては、其の方法の巧妙さをたゝへ、だまされる者の馬鹿さかげんを嗤ふ態度（即ちすりの特性を正面から誇張して）で表現しても優に喜劇が成立するし、又その反對に詭計の巧妙さの反面、即ち稚拙な詭計の曝露といふ方面から取扱つても同じく滑稽が成立する。然し前述の通り反面から描き出しても、特に諷刺的の辛辣味が添はらぬ理由があるので、比較的効果が弱く、むしろ正面から、すりの機智を描き、だまされる相手として大名とか僧侶とか社會上の品位威嚴を持つた階級をえらめば、一面にはすりの機智に對する興味、一面には社會的に立派な地位の人が、甘く

だまされることによつて威嚴を失墜するといふ、二重の滑稽味が醸し出されて、大に効果が擧がる譯である。然るに實際の作物に就いて見ると、根が甘筋の狂言のことであるから、大して巧妙な手段も見えず、相手はいつも田舎者か、太郎冠者と相場がきまつて居て、どんな甘い手段にも乘せられる人物にこしらへてあるのだから、眞の喜劇らしい味は出ない。たゞ「栗田口」だけは、冠者のみならず大名までもだまされるといふ點に於て、「磁石」は其の構想の複雜で奇拔な點に於て異彩あるものである。

さてこれに屬する狂言中「佛師」「六地藏」「金津地藏」は、すつぱ自身、或は其の子供を佛體に仕立てゝ田舎者に賣りつけようとし、「仁王」は仁王尊の風をして賽錢をせしめようとして失敗するといふ趣向、「栗田口」「寶の笠」「寶の槌」「鎧」「末廣がり」「目近大名」「張蛸」の諸篇は、既に（1）大名主從の項（その（e）として）にも述べた通り、冠者がすつぱにだまされて、つまらぬ物を賣り付けられる滑稽である。即ち以上のすつぱ物は「仁王」を除いて他は悉く、田舎者又は冠者の買物にすつぱをからませた構想で、趣向の上の著しい類型である。さてこれらの多くは、めでたい品物に關聯させてあり、且つ、その結末に囃物を持ち込んであつて、祝言の狂言となつてゐる。めでたいといふ感じと、滑稽の感じとは本質を異にすることは前に言つたが、此の種のすつぱ物が、折角の好材題を

採りながら、極めて類型的な趣向に落ち、眞の滑稽といふ方面に不成功に終つてゐるのは、強ひて祝賀の意と結合させたからであらう。それが證據には、祝賀の意を持たせてない「栗田口」だけは、作者の滑稽に對する追求が眞劍であり、從つて想像力が活躍して、自ら類型の束縛を突破してゐる。即ち冠者がすつぱの言に乘せられ、すつぱを栗田口と信じて歸ると、主人も栗田口が刀であることを知らず、注文と合せた上で冠者同樣にだまされ、道具比べにすつぱを連れて行く。冠者も大名も共にだまされるといふ點が他と違つて居り、殊にすつぱを注文に合せる所などは捧腹に堪へない。此の種のうち、第一の佳作である。同じくすつぱを取扱つたものでも、田舍者や冠者の買物といふ類型から離れた「茶壺」「長光」がある。これは茶壺や長光の太刀を、すつぱが自分のものだと主張するので、眞の持主と口論になり、目代が出く裁く。すると、すつぱは眞の持主の口眞似をし、結局失敗するといふ筋である。總じて、仲裁者が出る狂言では、仲裁者の無定見といふことも滑稽の一因を成すのである。この方では、田舍者がなか〱しつかりしてゐて、だまされる馬鹿げさからの滑稽はなく、隨つて、より高級な滑稽になつてゐる。すつぱではないが、之と殆ど同性質の人買を取扱つた「磁石」は頗る奇想天外の着想である。田舍者が磁石の精と稱して、惡漢の切りつける太刀を目がけ、大口あいて立向ふ所が一番中のやまで、實に滿場を絶倒せしめる。

（6）盗　人

盗人といふ内でも、窃盗と山賊とでは大に性質を異にする。よつてこゝにはまづ窃盗の方から言はう。窃盗の特徴は精神の異常な緊張に伴ふ神經の尖鋭と、擧動の敏捷といふ點に存する。然しその方法はすりのそれの如く。理知的技巧を持つものではないから、此の特質を正面から寫し出しても喜劇的効果は生じない。そこで其の特質の反對の方面、即ち精神の弛緩、神經の鈍重、擧動の不敏活といふ點を描き出すことによつて可笑味を出す外はない。即ち狂言の泥坊は皆間抜けな泥坊、若くは素人泥坊であつて、「盗人連歌」「蜘盗人」「盆山」「花盗人」「子盗人」「瓜盗人」の六篇皆さうである。尙狂言の盗人には、風流氣や人情味といふやうな、似つかはしからぬ感情を取り合はせて、和い滑稽味が添へてある。即ち「盗人連歌」「蜘盗人」は、主人に見つかつて連歌をし、「盆山」「花盗人」は、盆栽好き、花好きの風雅からの泥坊である。「子盗人」は今日落語「子どろ」として生きて居るもので、盗人に這入りながら、子どもをあやしてゐるうちに捕まるといふ可愛げある泥坊である。「瓜盗人」は、二晩つゞけて瓜を盗みに行き、二晩目に畑主が案山子のまねして立つてゐるのに氣づかず捕へられるので、これにはあまり風流氣は見えないが、然し畑中で、案山子（實は畑主）を相手に盆の中踊を稽古をするといふ趣向が取り込んである。

次に、山賊は竊盜とは少しく特質が違ふ。即ち山賊は兇暴な威力と大膽な果斷がその主要特質である。狂言の山賊は此特質を反面から描いた弱い山賊、優長な山賊である。「女山賊（ヤマダチ）」は女に負けて着物を剝がれ、「手負山賊（テオヒヤマダチ）」は僧にはかられて谷に突き落される。女も僧も共に常人より弱かるべき者であるのにそれにさへ負けるのである。「文山賊（フミヤマダチ）」は、二人の山賊が仲間喧嘩をしてはたし合になり、二人吾ながらその擬性の勇ましき感に堪へないで、妻子に此悲壯な心を傳へようと、書置を書いたがそのうちに二人共命を賭するのがいやになり、中止して仲直りするといふ筋で、其の優長さが頗る可笑しい。要するに、盜人には本來美點らしい特質がない爲に、諷刺の對象にならない。間拔けな泥坊弱い山賊といふ逆說的な取扱が、愛嬌ある滑稽を成し、更に人情味風流氣といふやうな美質さへも附與されて居る。狂言の滑稽の一特質が茲に暗示される。

(7) 座頭

眼が五官中の第一のものと考へられてゐる所から、座頭即ち盲人は不具者の大立物であり代表者である。一體不具者は概して神經が銳敏で心のひがんだものとされてゐるが、盲人はその代表者であるだけ、格別此の特性が著しいやうに言はれてゐる。かんがよく、賢く、狡黠で、慾張といふのが、まづ盲人の一般特性であらう。さうして此の時代の盲人は、平曲を語る藝人として相當の社會的地位も

あり、檢校や勾當になると若干の弟子も持つてゐたのであるから、かなり複雜な性質を持つてゐる。その本具の畸形的特質だけでも可笑味がある所へ、種々な特質を誇張して按排すれば、相當効果ある笑劇乃至喜劇が成立すべきである。「鞠蹴座頭」は最も單純なもので、座頭が大勢で蹴鞠をする。鞠のかけ聲は「あり〳〵」といふのであるが鈴をつけた鞠を蹴つて、その鈴の音で鞠の方向を知つて、「あり〳〵」と叫びつゝ座頭共が鞠を迎へる樣は、想像して見ても破顔を禁じ得ない。「琵琶借座頭」は、勾當と座頭とが相撲をとるのであつて、これも、めくら滅法に相撲をとるといふ所に單純な興味を置いてあるのであらう。「どぶかつちり」は、一九の膝栗毛に襲用されてゐる座頭主從の川渉り及び酒宴の滑稽、「つんぼ座頭」はこれも膝栗毛に襲用されてゐるが、つんぼと座頭とが歌舞して互に他をばかにする可笑味である。「月見座頭」は、名月の夜座頭一人で郊外に蟲をきゝに行くといふ風流なもので、殆んど一人でしやべりつゞける、演技としてはむづかしいものであらう。「猿替勾當」は、盲人の身で、美しい妻をつれて花見に行き、妻を紐で自分とつないで置いたが、遂に猿曳の爲に女房を連れ去られ、妻の代りに猿が紐に結びつけてあるので吃驚するといふ、狂言並の甘さからいふと、少々たちのよくない滑稽である。女の不貞、浮氣といふ際どい所を描いて居るのが珍しい。要するに座頭物は、其のずるくていつこくで痩我慢の特質を正面から取扱ひ、座頭の蹴鞠、月見、

花見といふ題材を採つて、一界に逆說的滑稽と、その痩我慢の特質をあらはした所に妙味がある。かうして慶之に正常人のいたづらを配して、不具者の痩我慢の失敗を示した所に、當時の高慢な座頭への諷刺が見られる。

以上で、狂言にあらはれた注目に値する階級種別についての觀察は一通り終つたわけであるが、こゝに階級別とは言へないが、狂言中の人物として特殊な地位に立つものがある。それは狂言にあらはれる女性である。今此の女性を一項目に立てゝ觀察して見たいと思ふ。前項に引つゞいて、之を(8)とする。

（8） **女性**（二十餘篇）

大雜把な考へ方かも知れないが、日本人の女性に對する理想は、古來さ程の變遷はなかつたやうに思ふ。室町時代に引繼がれた前代、即ち南北朝、鎌倉時代の理想的女性は、戰記物語にその片影を見せて居るが、要するに平安朝式の情操優雅な、艶にあえかな一面を繼承すると共に、新しい武家時代の要求から、妻として母として、儒敎的の健全さを内に包んだ婦人が、理想的婦人であつたらしく思はれる。南北朝時代につゞく室町時代の理想の女性も、謠曲の現在物に於て見得るが、難境に立つて毅然たる女丈夫は比較的少く、むしろ平安朝傳統の弱々しさ、運命に對する從順性の方が目立つてゐ

る。とにかく女は從順優婉を第一の美質としてゐたに相違ない。男性はやさしい從順な女性を心から欲求するに對し、實際當時の女性は此の要求を滿たしてくれたであらうか。半裝飾物的な貴族階級の女性は知らず、新興の平民階級の妻女のうちには、糟糠の勞、内助の功に誇つて、亭主をないがしろにする女房も相當多かつたであらう。男が理想的女性に對する渴仰が强ければ强い程、實際の矛盾に苦しみ、當時の平民藝術たる狂言の上で、此の鬱憤を晴さうとするのは自然の勢である。さらぬだに、現實上の矛盾缺陷を發見して、之を誇大に表現せんとする狂言に於て、女性は最も意地わるい取扱を受けてゐる。狂言の作者は大名の愚を嗤ふやうな餘裕のある態度でなく、もつと〳〵眞劍な態度で女性をこき下して居るのである。

「鬼瓦」は、女性に對する總評と見るに適當なものである。これは舞臺の上には女性は現はれないのであるが、女性が金城鐵壁とたのむ其容貌美に對して、極めて皮肉な酷評を與へたものである。訴訟が叶つて京から歸國せむとする人が冠者をつれて因幡堂に禮參りに行き、堂を仰ぎ見て徘徊するうちふと目についたのは堂の鬼瓦である。（以下本文を引く）『との「あの屋根の角にある物は何ぢや。くわじや「鬼瓦と申す物でござる。見事にいたしてござる。殿樣はなぜ泣かしらるゝぞ。との「鬼瓦はそのまゝ女房どもの顏ぢや、それで泣く。くわじや「見ますれば、御内儀樣によく似せてござる。と

の「口の皿程に見ゆる。よく似た。くわじや「口の耳せゝまで大きなも御内儀様ぢや。との「いつの間に女房どもを、何者が寫して、あそこには置いたぞ。くわじや「不思議な事でござる。との「冠者、よい仕合せで國へ歸る。めでたい、泣く所ではない。めでたう笑うて下向致さう。くわじや「それは一段めでたう、ようござりませう。との「笑へ〳〵（完）』。一寸した小品であるが、最後の「笑へ〳〵」の所など、涙につまつた鼻聲で言つて、との自らの淋しい泣き笑、その様があり〳〵と目に浮ぶ。實にうまいものである。作者の態度が眞劍な爲か、諷刺が骨に入るを覺えるのは私だけの氣のせいであらうか。「金岡」は女房の顔を紅粉其の他の顔料を以て彩つて見たが、遂に筆を投じて「下地は黒き山烏（中略）戀しき人の顔には似いで、狐の化けたに異ならず」と歎じてゐる。狂言の女性の容貌は以上で想像出來るが、その男に對する態度はどうかといふに、これが亦火焔を吐かんばかりすさまじいものである。女「なう〳〵腹立や〳〵、藪を蹴出しても、彼のやうな男の二人や三人は蹴出すれども騙したが憎い。……やいわ男、よう暇の狀おこしたなあ。おのれ喰ひ付かうか、摑み付かうか。あゝ腹立や〳〵」（暇の袋）女「のう〳〵腹立や〳〵。とかく彼奴が様な奴は、打殺してくれましよ」（どもり）女「おのれ何としてくれうぞ。喰裂かうか引裂かうか」（大藏流、引括）かういふ女の見幕に對し、男は、「箸に目鼻をつけても男は男ぢや」（大藏流右近左近）「藁で束ねても男は男ぢや」（河原新

市、どもり等）と頗る謙遜の態度で微弱な抵抗を試みるに過ぎない。中にも「あゝかなしや〳〵。たすけい〳〵。ゆるせゆるせ」と悲鳴を揚げて、近所の衆に「とりさへて下されい」と頼む男さへある（鎌腹）。かういふ悍馬のやうな女を扱つたものは、引例した「鎌腹」「どもり」「暇の袋」などである。然しかういふ單純な悍婦は、口では、あのやうな男の五人や三人は藪を蹴つても蹴出すなどと豪語してゐるが、心の內では男がいとしくていとしくてならぬのであるから、男が愈々窮して鎌腹を切らうといへば、一所懸命に止める。辛くも男が思ひ止まると、「やれうれしや。いとしの人や。おぢやれ。負うていなう」（鎌腹）と急にやさしくなつたり、「おのれほしいものはこれぢや」と男を袋に入れて持ち去らうとしたり（暇の袋）結局其の弱味を示すのである。ところが、狂言には似合はしからぬ陰險な女もある。「內沙汰」（大藏流、右近左近）の如きがそれで、右近の妻は、かねて左近と奸通してゐる。所が奸夫左近の飼牛が右近の田を食つたことから爭が起つたが、奸夫は右近の愚直なのを馬鹿にし、且自分が村での口きゝで、地頭殿をも自由にする程の勢力あるを恃んで取り合はない。そこで右近は左近を地頭に訴へようと決心して妻に相談すると、妻は頻にとめて見たが思ひ止まらぬので、然らば、假に此所を御白洲として公事の稽古をなされと勸め、妻が代官の代りとなり、左近は訴人として訴訟の旨を陳述する。妻は代官同樣嚴格な口調で、右近の申立の不備を責め、終に之を縛ら

うとする態を示すので、愚直小心な右近は、ほんたうの御白洲で代官に叱られてゐる樣な幻覺を起し遂にとりのぼせて失心する。やがて正氣づいてから、そなたは左近最屓ぢやと嫌味を言つた擧句、左近との仲が怪しいと口走るので、妻は怒つて、夫を罵り、打こかして去るといふ筋である。此の女は前半に於ては狂言の女としては珍らしい程貞順な賢婦人らしく描かれて居るだけ、一層その心事の陰險さがよくあらはれてゐる。此の構想は純然たる社會劇的な喜劇であつて、只右近の愚直と、擬裁判のこしらへ事が、見た目の上で笑劇を形成するに過ぎない。「塗師平六」も、夫の競爭者とならんことを恐れて、遂にた賴つて來た夫の師匠を欺いて追出す女房の奸智を主題としたもので、現代の喜劇としても十分通用するに足る構想である。「花子」「川上地藏」は女の嫉妬の烈猛さ、「河原新市」「しゆでう」は主婦の權力の强大を語つてゐる。「乳切木」「祇園」は、意氣地のない夫を引立てゝ喧嘩を賣りに行く女を描き、「墨塗女」は妾(メカケ)の手管の曝露、「土産の鏡」は、松山鏡の昔噺を狂言化したもので、無知の嫉妬、「手車」(大藏流鈍太郎)は二人妻が仲よく鈍太郎を半月づつ占有するといふめでたい妥協に終つてゐる。此の外「聟貫」「水論聟」は、日頃は喧嘩の絕えぬ夫婦仲でも、いざとなれば、をな(新婦の通名)は、夫に加勢し、舅を突きこかして、「父様、祭には來ませうぞや」といふのを捨白に、男に負はれていぬといふ、人情の機微を誇張したものである。「石神」は、珍しく、女房の方か

ら男に愛想をつかして、離縁とりたさに石神に日參りするのを、男がつけまはすといふ筋である。尤も此の夫の言ふ詞に、「某が女どもは、方々祈禱致す神子でござる。私が少し酒をたべ、何彼と申して御座れば、暇を乞ひ、郷里へ歸りてござる」と言つてゐる所から見ると、今日の女髮結の亭主といつた格で、神子の亭主などにはのらくら者が多かつたことがわかる。

要するに、狂言は、女性の性格に、兇暴性と陰險性との二つの型を主張してゐる。狂言の見たる此の女性の二つの特質は、たしかに現實の中から剔抉されたもので、空想の產物でない。それ故その主張に異常な強みがある。さうして女性の根本性格といふ問題が、階級的特質といふやうな比較的第二義的問題よりは、遙に人生の本質に觸れたものである爲、自然その主張が人生の深い所に突き入つてゐる。

以上狂言上の人物の階級性若くは社會的特性について、滑稽味の起點といふ所に著眼しつゝ觀察を進めて來たのであるが、最後に尙一つ追加しておきたい項目がある。それは、平民階級の特質の特殊な現はれとして平民を題材とした狂言、即ち聟えらみ、若くは婿入に關するものである。

（9） 婿えらみ・婿入

元來平民階級は、狂言の目から見れば、無色透明の階級であつて、階級的特質それ自身に滑稽の起

點が見出されなかつたらしい事は前に述べた。此の理由で、以上の分類項目中から平民階級を省いたのであるが、茲に平民の社會的特質と、或場合との結合から、滑稽の素因を成す例がある。婚姻又は婿入（結婚後婿が初めて舅を訪問する儀式）の場合に於ける婿殿の心理、態度がそれである。着つけぬ肩衣袴をはいて、しかつめらしく祝儀の詞を述べ、煩はしい儀式上の心づかひをせねばならぬ、かゝる樣な場合は、平民といふ社會的特質と複合して始めて滑稽の素因と成つて來る。これが武士階級の者であれば、禮服も著なれて居り、常に堅苦しい口もきいて居るのであるから、婚姻婿入等の場合を採つても、特に滑稽の素因を形成することはない。されば、平民の特質と、場合との複合から滑稽の素因が生ずるといふ意味で、こゝに此の項目を舉げたのである。實際此の種の狂言は、平民階級でその人物を獨占してゐる。

「かくすい」「算勘聟」は、婿求めの高札を見て三人の白癡候補者が、大有德人の許に行き、前者では「かくすいと」といふ一の句で歌を詠まされ、後者では、算術の難問を解かされる。そして三番目に來た候補者が合格するが、嫁御寮の顏を見ると案外の醜婦なので、逃げ出すといふ筋、「八幡聟」も、一人の白癡婿がねが、豫て人から教はつて行つた歌を詠みかけて、結句を忘れ敗亡する滑稽である。以上三篇は婿えらみの物。次に婿入物には、「吟聟」「岡太夫」「鶏聟」「料理聟」（大藏流庖丁聟）

「相合袴」「口眞似聟」「榑聟」「船頭聟」等がある。「相合聟」以下三篇を除いて他は總て、無知の婿が人に作法を習ひに行き、なぶられたと知らず一廉仕すました積りで、舅の家で馬鹿げた振舞をするといふ、極めて幼稚な滑稽である。「船頭聟」は、普通の婿入物とは撰を異にし、かなりに合理性を持つた複雜な構想で佳作である。近來曾我廼家五郎の脚本中に「酒」と題して飜案されて居る。これは曾我廼家脚本中でもとつてをきの名狂言とされてをるさうである。

以上で、人物の社會的特性からの分類及び說明を切り上げ、第二の分類に移らう。

二、個々の滑稽成分に據る分類

此の分類は個々の滑稽的事實、たとへば、滑稽の起點を、「物忘れ」といふ點に置いた物、「秀句」といふ點に置いたものといふやうにして、幾つかの同じ構想のものを括つて見たのである。之によつて、狂言には、如何なる種類の滑稽、如何なる趣向構想が採り入れられてゐるかを大觀し、第一分類と相俟つて、狂言といふものゝ本質を、より明らかにしたい考へでである。

（一）**無知**　此の「無知」といふ事は、狂言の最も基本的な滑稽成分であつて、殆どどの狂言でも此の成分を含んで居らぬものはないと言つてよい。殊に、無知であつてはならぬ筈の武士僧

侶に於て、反つて此の點が强調して表現されて居る。又、婚禮婿入等の儀式に於て、即ち特別な作法儀式をよく心得てならねばならぬ場合に於て、無知は殊更目立つものであつて、此の點を强調したのが、婿えらみ、婿入を取扱つた狂言である。

（２）意氣地なし　知性の方面の無知と共に、情意の方面の意氣地なしは、これ亦人間としての生存生活を全うするに堪へぬ重大な性格上の缺陷である。身體上の畸形が滑稽の成因となると同樣に、かういふ性格上の畸形も又滑稽の重要な成因であるから、狂言には澤山かういふ性格が採用されてゐる。大名及び冠者を主要人物としたものにも、この性格が甚だ多く見られる。又女の出て來るものに於て、その相手方たる男は大抵皆意氣地なしである。

（３）臆病　前項の意氣地無しと類似した性格であるが、この方は、やゝ病的の性癖と見られるもので、此の臆病の著しい曝露を主題としたものは、「狐塚」其の他四篇ある。皆冠者が主要人物なので、第一分類中、大名主從の項の終に於て、既に言及したから、こゝに略す。

（４）貪慾　並はづれた貪慾から起る滑稽は、僧を主要人物とした狂言に於てのみ見られる。慾張といふことは如何なる階級職業の人にも通有の性質であるが、それだけに一般人の金錢慾は通常事として注意に上らず、之に對し脫俗の心境にあるべき僧侶の貪慾が殊更目立つからで

あらう。さうして、當時の世相に於ても、僧侶の慾張といふことは、實際的特質として認められてゐたのであらうと思ふ。

（5）**物忘れ**　「萩大名」「八幡聟」「伊文字」は、人から敎はつた歌の結句を、「薩摩守」「今參」は、敎はつた秀句の末を、「名取川」は田舍の僧が都の大寺でもらつた法名を忘れる滑稽である。「闘太夫」「文藏」「ひめのり」は、食物其の他物の名の失念で、これには、其の名を思ひ出させる爲に、相手の者が、和漢朗詠集の文句を端から言つたり、平家物語や盛衰記を讀み上げるといふやうな、場合に不相應な仰々しい所行を配して滑稽味を添へてある。「烏帽子折」「鈍根草」などは單純な物忘れで、極めて幼稚な滑稽に、囃物を添へて賑やかにしただけのものである。

（6）**秀句**　は日本文學全體に彌漫してゐる重要な滑稽の要素を成すものであるから、これが狂言中にも相當な役目をつとめてゐることはいふまでもない。そのうちでも秀句の興味が主要な役目をして居るものを擧げると、「末廣」「栗田口」のやうな、冠者が買物に行つて、すつぱにだまされるといふ趣向の狂言は大抵これに屬する。傘を開くと末が廣くなるといふ所からこれを末廣だといひ、「繪はざれ繪」とある注文に對し、傘の柄で戯れるからざれゑである

と合はせる如き、又「粟田口」で、「上作は兩銘あるべし」といふ注文に對し、すつぱが私は上京下京に一人宛姉妹がある、そのいづれもに女の子があるから即ち「兩姪ある」と合せる如きそれである。又「祐善」「通圓」等その構造を謠曲に擬したものは、また大抵或謠曲の詞章をもぢつてあるから、やはり秀句的興味である。「魚說法」は、魚の名を連ねて、どうやら說教めかしたもので、秀句の矧ぎ合せであり、「布施ない」にも、僧が亭主に布施を思ひ出させる爲に色々なことを言ふ所には「ふせ」といふ語が色々に引かけて出てゐる。「柿賣」の切も、柿の種類の名を幾つか連ね、叙事を兼ねた謠になつてゐる。かういふ類は尙多からうと思ふが、秀句を一篇の主題としたものを擧げると、「秀句大名」「今參」「薩摩守」「竹生島詣」等である。「秀句大名」は、秀句を習ふ爲に新に奉公人を召抱へることを題材とし、「今參」も新參者が新しい主人の好む秀句を言つて意を迎へんとすることを作り、「薩摩守」は秀句好の渡守に對し旅僧が薩摩守（忠度タダノリ——只乘）といふ秀句を言はうとして失敗する話で、薩摩守といふ秀句は今日でも盛んに通用してゐる。「竹生島詣」は、蛙と猿と犬と龍タツと蛇が集つて合議をし、議果てた頃、蛙が私はかへるですとて辭し、猿はもはや去るですとて立去り、犬龍それ〴〵秀句を言つて解散したといふ一口噺、及び、鳥と雀とは親子であ

る、雀が烏の傍へ行つて「ちち」といふと、烏が雀に向つて「こかあ、こかあ」と言つたからといふ二つの秀句仕立の小噺で成り立つてゐる。尙、又「歌相撲」には、二人の者が歌の議論をして、芍藥の花は古來歌によんだ例がないと甲が言ふに對し、乙は、いやあると反駁し、證歌として「難波津に芍藥の花冬ごもり、今を春べと芍藥の花」といふ秀句を擧げて居る。言語上の洒落もこゝまで行けば賞讃に値する。

（7）

辯巧・詭辯　「柑子」「鱸庖丁」「對馬祭」などは、當意即妙の思ひ付を、滔々とまことしやかに並べ立てゝ、相手を煙に卷くといふ所に興味の重點を置いたもので、三篇共に佳作である。これらは言語の洒落などから全く離れて、かなりに洗練された機智があらはれてゐると思ふ。第一分類中、冠者の臆病の項に擧げた「空腕」以下のものも、此れに類する興味があるが、辯巧に合理性のないあざとさが目立つてゐていけない。「笠の下」は、旅僧が宿を斷られ、笠だけ置いて貰ひたいと賴んで承諾を得、自分もそのまゝ上りこんで笠をかぶつたまゝ座敷にゐる、亭主が退去をせまると、笠を置いてもらつたのだから、その笠の面積以外に手足や袖を出さねば、自分はその笠に宿を借りたわけで、退去を迫られる理由はないと詭辯する作意である。

（8）**しやべり**　これは前項と共通の所があるが、登場の役者が唯一人で、しやべり通すといふ特殊なものに、こんな名目を與へて見たのである。「見物左衛門」「どちはぐれ」の如きがそれである。今私が對象として論じつゝある和泉流二百番鷺流二十番の内には見えぬが、嘗て見た「繩なひ」も此部に屬すべきもので、なか〳〵諷刺に富んだ佳作であつたと記憶する。それは、冠者が物置で、繩をなひながら、主人夫婦子供までの棚卸しをする作意で、大部分獨白で成立つてゐる。「瓜盜人」も、アトの畑主は案山子になつて、物を言はずにゐるのであるから、大部分はシテ一人の獨白劇で、此の部に入れてよいものであらう。又「木六駄」「月見座頭」なども、同樣な興味のものである。この（7）及び（8）のやうに、特にしやべるといふ點に興味を置いたものは、後世の淨瑠璃、大近松の「嫗山姥」や「傾城佛が原」などに見えるしやべりの先蹤をなしたものではなからうかと考へる。

（9）**言語考證**　言語の發音などについて考證することは勿論滑稽なことではないが、學問の衰へてゐた室町時代に、無學な成上り者である大名や武士が、既に早く徒然草にも「夷は弓引くすべ知らず、佛法知りたり氣色し、連歌し云々」と喝破してある如く、一廉歌道に達したつもりで、歌の用語などを彼是と考證立てすることは、平民的眼光から見れば、頗る滑稽であ

つたに相違ない。そこを捕へて狂言の主題としたものが幾つかある。これは當時の幼稚な歌論流行の世相の反映であらう。「歌相撲」「櫻諍」「鷄立の江」「ふねふな」「雁かりがね」等がそれである。「歌相撲」は、二人の男が野邊に出て土筆を見て、「つく／＼の首しをれてぐんなり」と歌を詠むと、今一人が「ぐんなり」といふ俗語を詠み入れたのを非難する。初の男は躍起となつて、古歌にも「眞葛が原に風さわぐんなり」と詠んだ例があると强辯する。つまり秀句趣味の輕口話である。「櫻諍」は、櫻といふがよいか、花といふがよいか、「鷄立の江」は鷄は歌ふといふべきか鳴くといふべきか、それらを古歌古文を擧げて考證する言葉爭である。

(10) **系圖爭**　これも當時成り上りの大名などが、あやしげな系圖を言ひ立てゝ、門閥尊重の舊習に順應しようと努めた風が、大した身分でもない人々にまで及んだのであらう。此の世相をかるく諷刺したものが此の種の狂言で「牛馬」「鞨鼓炮碌」（大藏流鍋八撥）「膏藥練」「酢薑」「宗論」「松ゆづり葉」等がある。

(11) **連歌或は詠歌**　これも連歌流行の世相の反映の最も顯著なもので、「八句連歌」「盜人連歌」「連歌毘沙門」「箕かつぎ」「すゐ薑」「花盜人」「蜘盜人」「あかがり」「富士松」「伊

文字」「二九十八」「三人百姓」「餅酒」「かくすい」「詠歌」等これである。

(12) 公事的論爭　謠曲にも狂言にも、訴訟の爲に地方人が永々滯京するといふことは澤山出てゐる。此の時代には訴訟の多かつた事は、當時の世相の一特質である。この世相を反映し、法理的な論爭に興味の重點を置いたものに「竹子爭」がある。前に(7)辨巧詭辨の部に入れた「笠の下」なども、此の部にも屬させ得るかと思ふ。「竹子爭」は口頭辯論の興味なるに對し、「横座」は、證據裁判の興味である。即ち牛をとられた人が、その牛を他人が持つてゐるのを見て、その牛が自分のものである事を立證せむとする。その機智の上に興味が置かれてある。此の他多くの新市物(一地方の領主が土地繁榮策として新市場を立て、その最初の市日に第一に店に就いた者には、末代迄市の司を許すといふやうな特權を與へる。それで商人は第一に着到に就かうと先を爭ふ所から着到爭が起る。かういふ趣向の狂言を假に新市物と總稱したのである)など此の部類に入るべきものと思ふ。

(13) 口眞似　これは「何でもおれのいふやうにせよ」と命じると、それからは、言ふ通りを鸚鵡返しにまねる滑稽で、ごく低級幼稚な可笑味である。「口眞似婿」「伊呂波」「柳樽」「探過」の後半等である。

（14）**神佛に求妻の願**　これは今日新聞の求縁廣告を見ると、自然微笑を禁じ難い氣分になるが、それと同樣な滑稽感を基礎としたもので、殊に神冥納受ましまして、御夢想の嫁御寮に會ひ、被衣(カツギ)を取つて御面相を拜んだ際の幻滅の滑稽、「釣女」「瞽女座頭(ゴゼザトウ)」「二九十八」「伊文字」「因幡堂」等これである。

（15）**知覺上の滑稽**　これは意味の理解から生ずる滑稽感ではなしに、目の上耳の上の滑稽である。此の滑稽は喜劇（寧ろ笑劇）には、基礎的の要素で、殆ど總ての狂言に分布して居る。然し、こゝにこれを取り立てたのは、知覺上の滑稽が一篇の中心を成してゐる曲を、前々から擧げて來た意味の上からのをかしみと區別して見たいからである。「松の精」「せんじ物賣」「大般若」は、聽覺上の滑稽が主題となつてゐる。「松の精」は松囃の當番の家で、稽古をし、「松やに〳〵や、小松やに、小松やにや」と囃すと松の精があらはれて、共に囃し、松脂をねつて皆に與へるといふのである。「せんじ物賣」は、「祇園會の當番の家で囃物の稽古をしてゐると、其家の門前に煎茶賣が來て、これも囃物の拍子に乘つて、「せんじものをせんじ物、こゑの出で候ふせんじものめせ〳〵」と呼び賣すると、すぐ家内の囃が之について「さぎの橋を渡した。鵲の橋を渡したりや、さうよの」とちやんぽんに囃す。此の無意味の

囃聲の交錯がをかしいのである。それから、「大般若」は、一軒の家に、僧と神子とが落ち合ひ、僧はお經をよみ、神子はお釜の祓をあげる。其の交錯の可笑味だけのものである。「茶盃拜」「唐人相撲」「唐薬」等、唐人若くは僞唐人の出る者は、例の出鱈目の唐人言葉のをかしみが重要なはたらきをしてゐると思ふ。又「唐人相撲」では唐の王樣が日本の相撲と相撲を取るのに、直接玉體に手を觸れることは勿體ないといふので、王樣が荒菰をからだに卷いて相撲をとるといふ如き、半ば視覺上の滑稽が按排してある。早漆は今で言へば、路傍で帽子の早洗濯をやつてゐる、あのやうな具合に、早漆と呼で歩く漆職人に、二人の男が、烏帽子の塗替をたのむ、早速烏帽子がきれいになつたはいゝが、二人の烏帽子が膠着してしまつて離れないといふ、全く見た目の上の滑稽で、理解の上の滑稽としては馬鹿々々しくて話にならないものである。

（16）**動植物の擬人**　動植物若くは無生物が、その精とか幽靈とか、さういふ擬人格化の段階を經て、擬人されてゐるものは割合に多くある。即ち「たこ」「榮螺」「松の精」「磁石」「こんくわい」「蚊相撲」それから「蟹山伏」の蟹、「菌山伏」の菌などは、演出上は擬人されてゐるらしい。しかし精とか幽靈とかいふ人格化の階段を經ずして、擬人されたものは極めて少く、

此の二百二十番の狂言中では、僅に「花戰」の一篇があるだけである。これは、江州志賀の山櫻が、當山の櫻を召集して宴を張る。しほがま櫻が、妻の楊貴妃櫻、子どもの兒櫻(チゴザクラ)を伴つて招待に應じ、樂しく酒宴してゐる所へ、伏見の里の桃の花が推參して、楊貴妃、兒櫻の御杯を申受けたいといふ(美人、美少年に杯を乞ふ風習は、「老武者」「米市」等に見えてゐる。)山櫻その無禮を怒つて、之を追ひ歸したので、桃の花は、桃の實、にが桃、ありの實等を語らつて仕返しに來るといふ筋で、鴉鷺合戰物語や魚鳥平家などの擬人物語の影響を受けて出來たものであらう。

さて以上で、狂言に就き、最初に非滑稽の分子を篩ひ去り、狂言の中堅作物を明にし、第一にはそれに取扱はれてゐる人物の階級的若くは社會的特質といふ點から考察し、第二に、滑稽を構成する個々の素因といふ點から通觀し、かくして些か狂言の本質に觸れ得たと思ふのであるが、所々で散漫に言ひ散らした事項をまとめ、足らぬ所を補つて結論としよう。

結　論

第一に言ひたい事は、狂言は當時の新興階級たる平民の爲の藝術であるといふ事である。なる程狂言は、能の演伎の間に演ぜられたものであれば、能樂の鑑賞者が同時に狂言の鑑賞者であつたと思はれる。從つて當時の貴族たる武士達の方が、平民達より一層狂言に親しんだと考へられるのであるが、（「狂言五十番」のはしがきに於て、芳賀博士は「併し流石に上流の間に行はれただけ、後世の滑稽の樣な卑猥なものはない」と言つて居られる）さて事實は果してどうであつたであらうか。もしも貴族たちが頤を解き、肩の凝を和げる爲に、彼等自身につくり出し釀し出した藝術でありとすれば、狂言がどんなに寬濶自由なものであつても、その底を流れる意識は貴族的武士的のそれでなければならぬ筈である。然るに、前章で考察して來た所では、狂言の底流を成すものは、どうしても平民意識であるとよりほか考へられない。この事は機に觸れて隨所に洩して來た考で重複の嫌はあるが、茲に少しく論證的に述べて見よう。

一體商工階級と思はれる人物だけで成り立つ狂言は、婿えらみ、婿入などの特別の場合を除くと案外少數である。同じく平民階級でも、田舍からのお上りさんなどは、田舍者といふ際立つた特性を持つてゐるので、標準的の平民階級とは言へないから除外して考へる。都に居附の平民階級だけで成立

つ狂言、たとへば「居杭」「柑子俵」「昆布布施」（これには僧が出るが平民が主役）「唐薬」「仁王」「塗師平六」「八句連歌」「盗人連歌」「花盗人」「饅頭食」「箕かつぎ」「緡買」「胸つき」「米市」「六人僧」などを並べて観察して見ると、金に窮しての奸策或はひど工面をするといふ趣向のものが多い、（「唐薬」「仁王」「胸つき」は奸計、「八句連歌」「盗人連歌」は窃盗、「昆布布施」「米市」はひど工面、皆貧故である。） これはたしかに平民階級の特質の顕現である。然し、平民は一般に貧乏だといふ特質は、大名（武士）は案外一般に無知だ、僧侶は殆ど例外なく貪慾だ、女は殆ど例外なく嫉妬深く、ヒステリーだといふ、それらの特質程に、滑稽の起點となるものではあるまいと思ふ。誰でも慾張である筈だのに、狂言に於ては貪慾の滑稽は僧にのみ限られ、男だからとて嫉妬せぬ筈はないのに、嫉妬の亂痴氣騒ぎは女によつてのみ起されてゐる。これは、僧の貪慾、女の嫉妬は、殆ど動かし難い實際上の特質と考へられてゐたからであらう。これに反し、平民の一特質たる貧乏はそれ程動かし難い特質ではなく、大名でも「か様に過は申せども、召使ふ者は只一人」と告白してゐる場合が澤山あり、現に「雁大名」「對馬祭」「縄綯」等には大名の貧窮が仕組まれてある。要するに貧乏は平民の特質としても甚だ著しいものではなく、さうしてその他には殆んど際立つた特質を持つてゐない。されば平民だけで成り立つ狂言は、その階級的屬性の故に滑稽が成立するのでなく、其の興味は繋つて事件その物

の上にある。次に平民といふ中でも農民は幾分事情が違ふ。農民は工商階級即ち標準的平民から見ても、一段低い文化に住してをるものである。此の點から農民は田舍者としてすつぱにだまされる役目や、「どもり」「鎌腹」のやうな恐しく兇暴な女房にいぢめられる、意氣地なしといふ氣の利かぬ役を振られてゐる。但しこれらはすつぱや女性といふやうな特殊な性質の者に對する相手をさせられた場合で、農民の男性だけで成り立つ狂言に就いて見れば（「竹の子爭」「横座」の如き）格別農民たることが滑稽の起點となつてゐるとは思はれない。やはり事件その物に存するのであるから、その事件は必ずしも平民農民の階級を俟つて始めて光彩を發揮するものでなく、その事件をそのまゝ若くは幾分變形して武士階級に篏め込んでも同樣の効果を擧げ得るわけである。以上を約言すれば、狂言にとつては、平民農民はごく〳〵凡庸性を持つて居るに過ぎないことになる。然しこゝに面白いことは、平民達は此の凡庸性の故に、狂言のある方面に於て重要な役目を演じてゐる。即ち祝言物に於て平民、（農商工を含めて）は御代泰平を謳歌する光榮ある役を負はされてゐる。祝言物、殊に滑稽的成分の配してない純粹のめでたい狂言は、殆ど總べて平民階級の獨占する所である。此の種の狂言は前に狂言内容の最初の分類に於て、滑稽的本質を具へぬものとして篩ひ分けて置いたものである。かく、滑稽的本質の無い方面に平民が活躍してゐるのは、滑稽の起點たるべき社會的特質を持たぬといふ此の

凡庸性が、適々それに相適應したからであると思ふ。大分くどく說明したが、要するに平民階級は、狂言の底流を成す社會意識狂言意識から見て、凡庸であり、中性であり、無色な階級であるといふ事になる。此の事實は同時に狂言が平民的意識の上に成立して居ることを立證するものだらうと思ふ。狂言の底流たる意識は、平民階級の意識と同じ水準にあるが故に、平民に何等の優越性も低級さも感じ得ないのである。かういふ理由で、私は狂言を以て平民のこしらへあげた藝術であると斷定したいのである。尤も茲に平民がこしらへたと言つたのは、必ずして狂言詞章の作者が平民階級の人であつたといふ意味ではない。猿樂傳記に言ふ玄惠法印ならずとも、平民階級と親しみ、平民意識をよく理解してゐる公平洒落な坊さんなどは、狂言の作者として臆測するのにむしろ適當かも知れない。即ち直接詞章の作者は何階級の人にもあれ、狂言の發生は當時の平民の要求によつて促されたものであると言はんとするのである。かやうに、狂言が平民的藝術であるといふ如き平凡當然な命題について語を費したことはつまらぬ事かも知れないが、私は以上の論據から次のやうな疑問を提出したいと思つたからである。狂言は果して徹頭徹尾、所謂「間の狂言」として、能樂に附隨して發達し、從つて狂言の鑑賞者の大多數は當時の貴族階級であつたのであらうか。又一面から言へば、能樂は當時の貴族藝術たることは疑無いが、その隆盛は普及となり、一般平民が之を鑑賞する機會も、今日考へられ

て居るより遙に多く且自由であつたではなからうか。從つて「間の狂言」は、むしろその平民階級の要求に支配されつゝ、發達したものではなからうか。更に突き込んで言へば、狂言は必ずしも能樂の間の狂言たるばかりでなく、屢々獨立しても民衆娛樂として演ぜちれたのではなからうか。（今日懇親會とか結婚披露宴などの餘興として、單獨に演ぜられる事もあるやうに。）尙又、狂言は本來能樂の附庸物であるといふ考から全く離れて、かうも考へる事が出來はしまいか。即ち、能樂も狂言も本源は一つで、一は上つて天となり、一は下つて地となつたといふやうに、從來の田樂其の他同類の雜伎の貴族的方面が發達して能樂となり、滑稽的方面が平民文化の進展普及と共に發達して狂言となつた。（こゝまでは、大體一般文學史家によつて肯定されてゐる說である。）さて、その平民的藝術が相當立派な發達を遂げた後に於て、貴族藝術たる能樂の餘興即ち「間の狂言」に採用された。或る意味から言ふと、平民が育て上げた狂言を貴族は其の社會上制度上の權力を以つて奪つてしまつた。爾來、狂言が能樂の附庸物となつた。然し其の時には既に狂言は平民的な生命を完全に與へられた後であつたから、其の生命は、貴族の鑑賞に應じる間にも、本來の平民的方向に伸展して行つた。加ふるに平民意識から出發した公平妥當な社會批判（たとへば大名の暗愚、僧の貪慾といふ如き）は、貴族階級と雖も、直接個人として自分が誹謗されてゐるのでない限り、之を認容し、同感さへもする寬

宥を持つてゐたとも考へられぬことはない。それは恰も今日のプロレタリア藝術に對する知識階級の態度に比べて想像することが出來る。一方能樂及狂言は、民衆殊に京都市民にとつて絶對に禁斷された果實といふ譯でもなかつたらうから、狂言がその本來の平民的方面への伸展は阻礙されずに德川氏の初世にまで及んだ。かくの如くにして、今日私共が見る如き狂言が存するのであると、かういふ考方がそれである。尤も寛正五年（足利義政將軍の時）に糺河原で興行された猿樂の能の次第が、糺河原勸進猿樂日記（群書類從拾二輯所收）同異本（同上）に見えて居るが、既に狂言の曲目が番能曲目の間に介在して記されて居り、「狂言師ウサギ大夫」などの名も見えてゐるから、此の文獻が信賴すべきものであるならば、義政時代には、能と狂言との共演は行はれてゐたのである。それ故前述の假定からいへば、狂言は此の時代以前に既に平民的生命を獲得してゐたと謂はなければ辻褄が合はぬことになる。さうすると、南北朝の戰亂を距ること程遠からぬ時代に於ける足利初世に於て、京都市民の文化狀態が、この平民的生命の結晶たる狂言を生ずるまでに進んでゐたらうかといふ疑問に逢着する。此の疑問の解決は一方社會史研究、一方狂言と同時代の平民文藝と思はれる幸若の舞の本や、御伽草子などの比較考察とから或る程度まで出來ようと思ふ。しかし以上に提出した幾通りかの疑問は、從來の田樂一類の雜伎と、能及び狂言との歷史的關係がもつと明瞭に研究され、能と狂言との興行史が、

溯つて研究されなければ十分に解決し難いことゝ思ふ。私はかういふ方面に何の知識も持つてゐないから、單に疑問として提出し、大方の示教を仰ぐ次第である。たゞ最後に述べた假定說（田樂等從來の雜伎の貴族的方面が能樂にまで展開し、滑稽的平民的方面が、狂言を成立せしめたといふ說）が、萬一成立するものとすれば、狂言の本質に最もよく適合するやうに思はれる。逆に之を言へば、狂言の本質の上から考へて、此の假定說は相當の妥當性を持つものだと思つてゐる。

第二に言ひ度いことは、狂言がよく社會の實相を描寫してゐることである。狂言の覘ひ所はいふまでもなく主として滑稽といふ點にある。もし其の目的が、唯滑稽の一點にのみあるならば、其の滑稽の所因たる人物事件が、社會の實相に觸れてゐるかゐないかは必ずしも問ふ所でない筈である。然るに狂言の本質は、これまで述べて來た所によつてもわかる通り、往々社會の實相に觸れたものがあると思ふ。これ私が狂言の本質を言ふのに「主として」といふ制限を置いて「滑稽に存する」といふ所以である。而して滑稽は概して似て非なる物がその正體を曝露する所に生ずるのである。既に似而非といふからは、まづ觀客の前に現はれる物事は、正當な見せかけを備へて居らなければならない。狂言について言へば、まづ「かくれもない大名」と名告つて登場した人物は、その風采態度に於て、一廉身分ある武士らしく見えなくてはならぬ。然しかういふ外面の實らしさは、決して社會の實相と

いはるべきものでない事はいふ迄もない。玆に所謂實相とは、もつともらしい社會事象の裡に隱された眞實相であり、更に狹義にいへば、もつともらしい社會の外貌に對する內部の矛盾不合理である。然らば其社會の實相に觸れるとか觸れぬとかいふ問題は、滑稽藝術の何處に起つて來るかといへば、先づ現はれたその如何にも實らしい物が、非なる正體を露はす所に起つて來るのである。非なる正體、それは外貌に不釣合な內容の貧弱さの謂である。然しこゝに謂ふ所の正體なるものは、それが必ずしも嚴格な現實の存在性を持つてゐなければならぬといふ譯ではない。旣に最初の出現に於ける外貌の實らしさからして、實は藝術的實らしさなのであるから、其暴露する正體も亦藝術的正體でよいのである。狂言でいへば、現はれた大名が、行動するにつれて意外なる愚さを暴露し來る。其愚鈍さが、現實意識に立歸つて冷靜に批判すれば、到底實際にあり得ざる底のものであつても觀客の鑑賞心理の上にさしたる抵抗反撥なしに受け入れられ、溶化し去られる程度の藝術的實らしさを以て居れば、此場合に於ける「正體」たるの資格があるのである。殊に狂言の如き喜劇むしろ笑劇にあつては觀客の心理は、異常に寬容なるを常とするから、そこに喜劇作者に對しては、特に曠大な誇張の餘裕が與へられてゐる。此の曠大な餘裕に甘えて、作者が、現實界を顧慮せず、全く空想的に、所謂「正體」の暴露を構想する場合がある。之がうまく當れば奇想天外より落つる思に觀客を「アッ」と感嘆させ、

一瞬の後に、舞臺を搖がすやうな哄笑をひき起し來るであらう。「磁石」の後半などは其の適例であらうか。然しもしもこれが外れると、それは眞の滑稽を引起し得ないで、所謂わるおちに墮してしまふ。何となれば暴露さるべき「正體」が、肝腎の觀客には「正體」として受入れられぬからである。「佛師」「六地藏」の如き、人間が佛像に化裝する筋のすつぱ物の如き其の一例であらう。但し「栗田口」「末廣」等は同じく馬鹿馬鹿しいものでも、其れに盛られた秀句の興味が力強くはたらいて其の非現實性をまぎらしてしまふ。とにかく此の種の空想的な「正體」暴露は到底社會の實相に觸れ得ない。觸れ得ないのではない、初から觸れようとしないのである。然しかういふ笑劇、即ちそれが單純に滑稽のみを追究するだけのものであるならば、上述の如き作家の態度は肯定し得べきものであると思ふ。若し夫れ、現實相に觸れた方が單に滑稽といふ意味だけに於ても効果があるとかどうとかいふ議論は自ら別問題である。今はその問題には立入らないで、單に純粹の滑稽文藝に對する作家態度として、現實界に意識的考慮を拂はぬといふ態度は肯定し得るといふ意味である。以上の如き態度に對し、之に對比せらるべき尚一つの作家態度が考へ得られる。即ち「正體」暴露に際し、現實界の事象に關心を持つ態度である。而して此種の態度の内に、更に二つの態度が區別され得る。其一は單に暴露すべき「正體」の藝術的實らしさを保障し、脱線させぬ爲に現實事象を參考斟酌する消極的態度で

ある。かういふ態度からの作品は、この滑稽が所謂わるおちに墮する危險がない代り、下手をすると可笑味が理に落ちて、萎靡不振の結果に陷ることがありはしまいか。「公事新發意」「飛越新發意」「さし繩」「琵琶借座頭」「樽聟」等は、其の破綻への道行が頗る自然であり無理が無い代り、狂言のやうな笑劇としては、甚だ効果の乏しいものであらう。然しながらとにかく現實を參考斟酌するのであるから、社會の實相に觸れ得る可能性は相當にあるのである。さて他の一は、單に前者の如き消極的の意味でなく、社會の實相即ちもつともらしい外被に蔽はれた矛盾不合理を剔抉誇大して「正體」暴露の內容として、以て一幅のカリカチュアを描き出さうとする積極的態度である。此の態度に於て所期の效果を擧げる爲には、鋭い洞察力と巧緻な表現の技巧を要すること勿論である。此の種の態度からの作品は、其の企圖が成功すると否とに拘らず、何等か社會の實相に觸れた所があるに相違ない。

以上述べた作家の態度を並べて見ると、第一は、現實事象に無頓着な態度、第二は、社會の現實事象を消極的に參考する態度、第三は、社會の缺陷矛盾を積極的に剔抉諷刺する態度の三つとなる。さて狂言が此の三種の態度のいづれに依て製作されたかといふと、勿論それは一概に言へない。今個々の狂言作品について觀察する遑はないが、概觀した上から言つても、此の三種の作品のいづれもが存

するといふことは斷言出來る。第一に屬せしむべきものとしては、雷や鬼や閻魔の意氣地の無い事を主題としたものゝ如きその最も純粹なものである。尤もこの鬼や雷を以て、何かを象徴させてあるならば別であるが、狂言のかういふ作品にそんな寓意があらうとも思はれない。單に空想的構想の上に滑稽を發揮しようとしたに過ぎまい。第二に屬せしむべきものは、相當に多いであらう。然しこれらの分類の目は、作者の態度を忖度して立てたものであるから、個々の作品に就ても、此の作は甲乙丙いづれの態度から作られたであらうかといふ其忖度し方によつて或は甲の目に屬せしむべしとも、乙の目に入れるべきものだとも、種々に考が違つて來るが、とにかく私の見る所では、これまで述べた通り、狂言の作者は、貴族平民の兩階級に於ける社會的特質をかなり明かに見て居り、所謂「正體」暴露の手段に於ても、その人物の階級的特質と妥當なる調和を破らぬ範圍內で試みようといふ用意を多少とも持つて居つたと言ひ得る。純粹の祝言物が平民によつて、純粹の臆病を扱つたものが冠者によつて、貪慾を取扱つたものが僧によつて、それ〳〵獨占されてゐる如きは、作者の此の種の用意の自然のあらはれであらうと思ふ。從つて狂言大多數の作品は此の類に屬せしむべきであらう。それ故大抵の狂言は、社會の實相を深刻とまで行かないが、或る程度まで表白してゐるのである。さて第三に屬すべきもの、即ち諷刺の意の寓してあるものはどうか。これも、どの程度の深さに社會の眞實相

に觸れて居るならば、さうして、どれ程の熱意を以て、其の矛盾缺陷を嘲笑して居るならば、これを諷刺とするか、其標準に依つて、觀る人各々所見を異にするであらうが、私の考では、僧の貪慾、破戒、女の陰險兇暴を取扱つた狂言などはたしかに、作者に諷刺的意圖がはたらいてゐると信ずる。但し大名の無知を主題としたものをも、多くの文學史家は諷刺の意味あるものと見てゐるが、私はさう考へたくないといふ事は前に言つた。とにかく狂言には作者の消極的用意から、或はその積極的意圖から、淺く深く、社會の實相があらはされてゐる。但し其の實相たるや、前來述べて來たやうに主として階級的特質に關するもので、廣く人生全體に亘つたものではない。階級や職業の別なく、苟も人間として此の世に生を享けた以上、どうしても經驗せねばならぬ。さうしてどうすることも出來ぬといふやうな、人生の矛盾、さういふものに觸れてゐない。眞に人生の矛盾、人間の運命的に不幸な一面を如實に描き出すには、當然その文藝上の主人公に於て、人間全體を代表すべき性格を生かして居らねばならぬ。性格の類型として、これ以上大きな類型はあり得ないが、それを描き出すには、恐くは一個の生ける個性を正確に再現するより外に方法はなからう。人間全體、不滅の人生を覘ふといふ意圖に於ける個性表現の文藝は、嚴格に言へば洋の東西を問はず、自然主義以後の文藝に始まると謂ふべきではなからうか。傳統的文藝尊重の側から、暗黑時代と目される室町時代の文藝、たとへそれ

が傳統の束縛なき新興階級たる平民の文藝であつたとはいへ、狂言が一足飛にそこまで行けなかつたことは豪も咎むべきではない。むしろ、所謂耳を尊み目を卑しんだ尙古的氛圍氣の裡に在つて、如實の現代社會を見、其實相にあれだけ觸れ得たことは、實に偉大な功績と謂はねばなるまい。さて、階級的特質に興味を感じ之を表現した狂言の登場人物が、極度に類型的であることは當然である。比較的深刻に描かれてゐる女性の性格に於てさへ、兇暴性と陰險性と略々此の二類型を見るに過ぎず、未婚女性は全く閑却されてゐる。一般に人物に對する年齡の觀念がなく、單に成人（稀に老人と小兒がある）といふだけの概念があるだけである。

然しとにかく狂言は當時の實相をかなり寫してゐる。炯眼の人でなくては洞察出來ぬやうな、深刻な機微に觸れた點は少いけれども、當時の社會表面の種々相は隨所に見られる。今、心に浮んだまゝに項目だけを若干記して見よう。天下泰平、武士階級の間に茶湯、寶比べ等の參會の盛んであつた事、大名の中には、娛樂の爲に力士を抱へる者もあり、相撲ばやりであつた事」當時福神として西ノ宮の蛭子、鞍馬の毘沙門天が繁昌であつた事（平民階級新興の反映）」秀句の流行」連歌の流行」京都の繁昌に伴ひすりの多かつた事」地方人は、「京内參（キヤウウチマヰリ）」と稱して、京都見物をすることを一大樂事としたこと（京都繁昌の反映）」祇園の祭禮は此の頃より山（鉾又は山鉾ともいふ）及囃に於て都下隨一たり

し事」何時の時代も同様であらうが、墮落貪慾の坊主の多かつた事」大規模な喧嘩たとへばうはなり打の如きが多かつたらうと思はれる事」訴訟沙汰の多かつた事」賄賂情實によつて依怙の裁きの行はれた事」山伏の横行暴慢」連歌の流行と共に幼稚な歌論の流行」系圖自慢の風が盛んであつた事」支那との貿易の相當盛んであつた事」平安朝時代からさうであるが、庖丁（料理）の技が獨立の藝能を成してゐた事」平民階級に於ける女の權力の强かつた事」一地方の領主が、その地の繁榮策として、市場を立てる事が多く行はれた事」以上の樣な事柄を隈なく探し出したらば、まだ澤山あるであらうが、思ひついたゞけに止めて、次に狂言中の諺を見當り次第に擧げて見よう。蓋し諺は、平民的の社會批判、常識哲理の結晶として、其の諺の生きてゐた時代の實相、（少くとも一面の眞相）を最も簡潔に言ひ表はしたものであるから。さうして、狂言は其の本質の上から、當然の事であるが、かなり豐富に當時の諺を含んで居る。これもたしかに、狂言の一特色であると思ふからである。

非學者論議に負けじ（宗論）

食はぬ飯が髯につく（苞山伏）

親に似ぬ子は鬼子（大藏流二千石）

男の心と大佛の柱は太うても太かれ（大藏流、左近）

箸に目鼻をつけても男は男（同上）
はじかみの食ひ合せ（胸つき）
借る時の地藏顔、濟す時の閻魔顔（大藏流、胸つき）（同、八句連歌）
我が物故に骨を折る（茶壺）
論ずる物は中から取れ（大藏流、茶壺）
飲むものは畜生でも呑む（法師物狂）
元の妻になかうどなし（同前）（箕かつぎ）
神佛は見透し（薩摩守）
客人發句に亭主脇（八句連歌）……大藏流の本には「客發句に……」とあり。
橋が無うて渡りがない（相合袴）
初からある事は後までもある（大藏流、栗田口）
爪先を濡すまいとして頸窩まで濡れる（あかゞり）
末繁昌の市は弓の鉾形に有る（柿賣）
おとがひの離れる程甘い（同前）

頤で蠅を追ふ（大藏流鍋八撥）（同、牛馬）

鳥の目を縫うて放したやう（武悪）……諺？

眉合の延びた奴（大藏流、長光）

目の鞘の外れた奴（同上）

藁で束ねても男は男（大藏流、河原太郎）

藁で作つても男は男（どもり）（大藏流、岡太夫）

角力の果は喧嘩になり、博奕（バクチ）の果は盗をする（大藏流、子盗人）（同、三人片輪）

狐の子は頬白（ツラシロ）（同上）

返歌をせねば先の世で口ない蟲に生れる（大藏流、茫々頭）

返歌をせねば口ない者に生れる（箕かつぎ）

嫁が姑に成る（成上り物）

山の芋が鰻になる（同上）

川邊の別當がくちなは太刀（同上）……諺？

足もとの明るいうちに歸れ（大藤流鱸庖丁）……諺？

藪を蹴出してもあの様の男の二人や三人は蹴出す（暇の袋）（どもり）

物言へば父は長柄の人柱、鳴かずば雉も射られまじきを（禁野）

おそ牛も淀早牛も淀（牛馬）

入間言葉には逆言葉（サカコトバ）をつかふ（入間川）……諺？

賣詞に買ふ詞（大藏流、入間川）

入間様の逆言葉（同上）

果報は寢て待て（箕かつぎ）

勸學院の雀は蒙求を囀る（同上）

智者の邊（ホトリ）のわらんべは習はぬ經を讀む（同上）

啞の一聲富貴の相（三人片輪）

大水の先に流るゝ栃がらも身を捨てゝこそ浮ぶなれ（通圓）

遙の沖にも石のあるもの、蛭子（エビス）のごぜの腰掛の石（石神）

十七八は棹にほした細布（棒しばり）

塗籠他行（スリゴメタギヤウ）（塗師）

澁柿を食うては口笛(ウソ)が吹かれぬ（合柿）
縁につるれば唐(カラ)の者（茶盃拜）
筑紫人空言(ソラゴト)する（たこ）
尊い寺は門から見ゆる（大藏流、鐘の音）
貧僧の重ね齋（布施ない）
いさかひはてゝの棒ちぎり木（乳切木）
人の口と申す物は戸がたてられぬ（かくし狸）
盗人におひする（鷺流、蜘蛛盗人）盗人におひ（盗人連歌）
鬼神に横道なし（同、木六駄）
鬼の女房には鬼神がなる（同前）

ざつと見て拾ひ出したのであるから、見おとしもあらうし、又必ずしも諺とは謂ひ得ぬものも這入つてゐよう。それに意味の不明のものもあるが、ともかく、これだけの諺を通覽しただけでも、狂言が如何に世の實相に著したものであるかを想像するに足るであらう。

さて玆に結語を述べて、此の雜駁な小論に、ともかくも終結を與へることにしよう。想ふに、これ

までの傳統的文藝は、かくあるべき社會、かくありたい生活をのみ描いて居つた。かくある社會、かくある事の遺憾なる生活、即ち現實相を描き出したことは、室町時代の新興階級たる平民の創造に係る。然し等しく室町時代の平民的文藝でも、どちらかといふと純粹に筆の上のものであり、讀むものであつた御伽草子や擬人戰記物語などは、尙傳統的尙古主義の束縛の下にあつた。謠ひ且舞はれ、或は、語り且演ぜられる文藝、即ち鑑賞の側から言へば、聽き且見る文藝に至つて、始めて古い永い傳統から解放され、日本社會史の地平線に初めて頭を出し始めた平民階級の自由なる思想感情を表現することが出來るやうになつた。舞の本と狂言とが即ち當時の平民的文藝の最も大きなものである。然し幸若舞は、歌ひ且舞はれたもので、當時の英雄傳說（即ち義經傳說）其の他の傳說を歌つた敍事詩に合して、それにふさはしい感情表現、若くは仕方噺的動作を演ずるに過ぎない。隨つて、そこに當時の平民階級獨得の理想を見るを得るけれども、畢竟それは尙古の方面に限られてゐた。然るに狂言は語り且演ぜられる文藝であつて、一人一役、當時の現代生活を、現代語の對話だけで演出するものである。これを鑑賞するには何等傳統的の知識を必要とせぬ。たゞ現代人である事それだけが鑑賞の唯一の要件である。當時の平民文藝のうちでも恐くこれ程平易に鑑賞し得るものは、他になかつたらう。狂言は完全に當時の大衆藝術たる資格を持つてゐたのである。此の特質は、自然否必然に、前述

した平民意識の貫流、社會實相の描寫といふ內容上の特質と抱合するに至つたのである。大衆の特質は屢々「無知」といふ點に置かれる。然り彼等はよく「無知」なりしが故に、行きつまつた傳統の覊絆を脱し得たのである。傳統を脱し得たるが故に、よく公平なるを得たのである。さうして、ほんとうの新しいものを創造し得たのである。

室町時代が文化史上近世の黎明であるならば、狂言はその旭光の輝かしい第一の迸射であつたと謂ひ得るであらう。(昭和二年四月)

上代の國語國文學〔完〕

昭和七年六月廿八日初版發行
昭和九年三月十五日再版發行
昭和九年六月廿五日三版發行

定價金貳圓五拾錢

上代國文學の研究

不許複製

著作者　橘純一

東京市神田區元佐久間町十番地
發行者　河野清一

東京市下谷區御徒町二丁目七十八番地
印刷者　石野觀山

發行所

東京市神田區元佐久間町十番地
成光館書店

電話下谷[illegible]五[illegible]二番
振替東京一七三〇一番

（成光館印刷部）

著者	書名	體裁	紹介	定價と特價
杉本文太郎	日本造庭法	菊判上製 三〇五頁 函入	口繪コロタイプ版三十餘頁の名高き庭園は實に立派なもので本文中の挿圖と共に此種の書籍として高級的存在を證據立てゝ居る	定價二圓五十錢 特價一圓五十錢
井上賢海	平易に説いた 法華經	四六判上製 四六〇頁 函入	法華經は、釋尊の說かれたすべての經文の精髓と言はれ、何宗を問はず重要な經典である。平易に說かれた寶珠の眞理に浴せ。	定價一圓八十錢 特價九十錢
森下大圓	平易に説いた 觀音經	四六判上製 三〇八頁 函入	救世主觀音の信仰は全國津々浦々に及んでゐる。觀音の慈悲は海よりも深く須彌よりも高し。觀音の慈悲に生きよ！救はれよ！	定價一圓 特價七十錢
尾山眞詞	平易に説いた 大無量壽經	四六判特製 三七四頁 函入	釋尊出世の寶典、五濁惡世の劣機のため出離得脫を指示した淨土宗の根本法輪である一讀歡喜、再讀して往生の本體を握れ。	定價一圓 特價七十錢
武田默全	平易に説いた 維摩經	四六判特製 五一〇頁 函入	大乘佛教の武器である維摩經は自らを救ひ他を濟度し、自他共に彼の岸則ち覺りの境に入るべく敎へられた大切な經典である。	定價一圓八十錢 特價七十錢
津田順應	平易に説いた 淨土三部經	四六判特製 三三八頁 函入	無壽量經（上下）觀無量壽經、阿彌陀經の三部を內容とした淨土宗、眞宗の敎典である惡人目當の他力本願の道を說いたもの。	定價一圓 特價六十錢
飯田南山	平易に説いた 阿含經	四六判特製 三〇八頁 函入	阿含經の一句一偈に味到すれば心爽然、人生常に憂患なく鮮氣洋々たる大海に遊ぶが如し苦業難業を經て佛智に接し得るもの。	定價一圓 特價六十錢
下山華嶽	平易に説いた 般若心經	四六判特製 二八〇頁 函入	僅々二百六十二字の經文。然も玄を語り幽を現はし宇宙の神祕に入り妙を說いて人心の奧底を盡したるもの則ち心經の相である	定價一圓 特價六十錢
篠崎春洞	平易に説いた 金剛經	四六判特製 三五〇頁 函入	大乘の眞意義を提唱して佛教の堂奧を語りたるものは金剛經である。一讀靜寂三昧の境地に到る如來の心法は全卷に流れる。	定價一圓 特價六十錢

著者	書名	體裁	紹介	定價と特價
小野清秀	釋迦と基督	四六判特製 四二〇頁 函入	東西の兩聖者を並べて批判するてう無遠慮な不遜なものではなく、兩者の教義を讃仰のあまり兩教の心髓を說いた珍書也。	定價一圓 特價六十錢
谷至道	禪の極致を洒脫に說いた 澤庵和尚	四六判特製 三四八頁 函入	澤庵禪師の行跡は一の洒脫であり滑稽である中に教義の犯す可からざる妙味がある禪の極致それは禪師の腦天に祕されてゐる。	定價一圓 特價六十錢
日下畝道	加持祈禱 眞言 秘密の解剖と 其奧傳	四六判特製 三五〇頁 函入	密教相承傳授は何を目指してゐるのか、それは末法濁世の衆生を法を以て救はんがためである。圖解を付して秘法を說きしもの	定價一圓 特價六十錢
法學士 高橋悠久	世渡りの武器 人心收攬術	四六判特製 三一〇頁 函入	本書は平易なる學理を以て人心收攬の秘訣を組織的に叙述せるもの、教育家、政治家商賣人も此武器を手に入れる要がある。	定價一圓 特價六十錢
高橋成年 謹纂	明治大帝 御製日訓	四六判特製 三四〇頁 函入	畏くも明治大帝の御製を頂き三百六十五日に配して訓話を添へたもの實に稀有の聖典である。國民の朝夕拜誦すべき良籍なり。	定價一圓 特價六十錢
高木喬堂	教訓道話 美話逸話 修養日訓	四六判特製 三八〇頁 函入	『此一日の身命は尊ぶ可き身命なり、貴ぶ可き形骸なり此行持あらむ心身自らも愛し自らも敬ふべし』とは承陽大師の金言。	定價一圓 特價六十錢
高木喬堂	立志向上 運命開拓 處世日訓	四六判特製 三七〇頁 函入	運命開拓の鍵は自身一日々々の行動によつてのみ握られるのだ。去ればこそ一日もゆるがせにしてならぬ。本書もそれを說く。	定價一圓 特價六十錢
赤木健	笑ひながら修養になる 一休珍問答集	四六判特製 三五〇頁 函入	一休禪師の珍話世既に定評あり、人生を笑つて解いた一休の勤行は洒脫にして滑稽、彼こそは禪に生きた禪に死した一代の傑物。	定價一圓 特價六十錢
青木鷲峯	一休諸國巡遊記	四六判特製 三六〇頁 函入	心の塵を笑つて拂ふ一休の巡遊記、一見乞食坊主の彼れの胸底には犯すべからざる禪の妙諦がひそんでゐる是れ一休流の禪味乎	定價一圓 特價六十錢